

GA - 18

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ЗАГАДКИ

НА

ФИЛОСОФИЯТА

ТОМ I ЧАСТ I

превод от немски: ДИМО ДАСКАЛОВ

НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД

изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – препис от копие

ОЧЕРК НА ТЯХНОТО ИСТОРИЧЕСКО РАЗВИТИЕ
СЪВРЕМЕННО НОВО ИЗДАНИЕ НА СЪЧИНЕНИЕТО
ВЪЗГЛЕДИ ЗА СВЕТА И ЖИВОТА В 10 ВЕК
ДОПЪЛНЕНО С ЕДНА ПРЕДИСТОРИЯ НА
ЗАПАДНАТА ФИЛОСОФИЯ ДО ДНЕШНО ВРЕМЕ

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

	СТР.
1. Предговор.....	3
2. Ориентиране в ръководните линии на изложението.....	4
3. Светогледите на гръцките мислители.....	11
4. Мислителният живот от началото на християнското летоброене до Йоханес Скотус или Еригена.....	40
5. Светогледите в средновековието.....	43
6. Светогледите в най-младата епоха на развитието на мисълта...49	
7. Епохата на Кант и на Гьоте.....	70

ПРЕДГОВОР

Когато се залових да изложа "Възгледи за света и живота в 19-ия век", което изложение излезе като книга в 1901 година, моето чувство не беше да напиша една "книга по случай началото на новото столетие". Поканата да дам един принос към издаването на едно общо съчинение съставляваше за мене само една външна подбуда, да резюмирам философското развитие от времето на Кант насам, което аз отдавна бях си усвоил и се стремях да го публикувам. Когато стана необходимо едно ново издание на книгата и аз отново прегледах нейното съдържание, в мене възникна убеждението, че само едно значително решение на направеното първоначално изложение ще стане напълно нагледно това, което би трябвало да се цели с него. Първоначално аз се ограничих да дам една характеристика на последните 130 години на философското развитие. Едно такова ограничение е оправдано, защото това развитие действително представлява в себе си едно завършено цяло и би могло да бъде обрисувано и тогава, когато не се пише една книга за столетието. Обаче в моята душа философските възгледи на това последно столетие живееха така, че навсякъде при изложението на философските въпрос съзвучаха като унтертонове опитите за решение на развитието на светогледите от неговото начало насам. Това чувство ме завладя в повишен размер, когато пристъпих към обработването на едно ново издание. И с това е посочена причината, защо не се роди всъщност едно ново издание на старото, а една нова книга. Вярно е, че по същество съдържанието на старата книга е запазено почти дословно; обаче то бе предшествувало от едно изложение в съкратена форма на философското развитие от 6-тото пред християнско столетие насам и във втори том ще бъде продължена характеристиката на философите до наше време. Освен това кратките бележки в края на втори том, които по-рано бяха написани със заглавието "Изглед", бяха превърнати в едно подробно изложение на изгледите на философското познание в настоящето. Без съмнение против композицията на книгата ще се направят някои възражения, защото обхватът на предишните изложения не беше съкратен, напротив характеристиката на философите от 6-тото предхристиянско столетие до 19-тото следхристиянско столетие бе представена само в кратък очерк. Но тъй като моята цел не е само тази, да дам една кратка скица на историята на философските въпроси, а да говоря върху тези въпроси и самите опити за тяхното решение чрез тяхното историческо разглеждане, счетох за правилно да запазя по-подробното изложение за последното столетие. Така както тези въпроси са били виждани и изложени от философите на 19-ия, това е още близо до привичните насоки на мисленето и на философски те нужди на съвременното. Това, което е предхождало, означава за съвременния душевен живот нещо подобно само дотолкова, доколкото то хвърля

светлина върху последния период от време. От същия стремеж, в историята на философията да бъде развита самата философия, се родиха "Изгледите" на края на втори том

Читателите ще съжаляват, че в тази книга липсват някои неща, които биха могли да се търсят в една "История на философията", например възгледите на Хобс и на много други. Обаче за мене важното не беше да спомена всички философски мнения, а да изложа хода на развитието на философските въпроси. При едно такова изложение е неуместно да бъде отбелязано едно исторически явяващо се мнение, когато същественото от това мнение е охарактеризирано в една друга връзка.

Който ще иска и в тази книга да познае едно ново доказателство, че аз съм "променил" моите собствени възгледи в течение на годините, него аз не ще мога да отклоня от подобно "мнение" и когато обърна внимание, че изложението на философските възгледи, които направих в първото издание на книгата "Възгледи за света и живота", е много *разширено и допълнено* в отделните части, но че съдържанието на старата книга е преминало в новата по същество дословно *неизменено*. Незначителните изменения, които се явяват на отделни места, ми се сториха необходими, не защото се нуждаех след 15 години да изложа едно или друго по начин различен от по-рано, а защото намерих, връзка на нещата изисква един изменен начин на изразяване, връзката която се явява в тази или онази мисъл и новата книга, докато в старата книга не ставаше дума за една такава връзка.

Обаче несъмнено винаги ще има хора, които в редуващите се съчинения на една личност на драго сърце биха искали да построяват противоречия, защото положително те не могат или не искат да обгърнат добре с погледа допустимото *разширение* на познавателния стремеж на една такава личност. Че при такова разширение в по-късни години човек казва някои неща различно от по-рано, това съвсем не означава някакво противоречие, когато съгласуваността на едното с другото се разглежда не в смисъла на преписването на по-късното от по-ранното, а в смисъла на живото развитие на една личност. За да не предизвика мнението, че си е променил възгледите у хора, които не искат да вземат под внимание това, човек би трябвало всъщност, когато става въпрос за мисли, винаги да повтаря същото.

Април 1914 г. Рудолф Щайнер

ОРИЕНТИРАНЕ В РЪКОВОДНИТЕ ЛИНИИ НА ИЗЛОЖЕНИЕТО

Когато проследим, каква духовна работа са извършили хората, за да търсят решението на мировите загадки и на въпросите на живота, на съзерцаващата душа винаги се натрапват отново думите, които са били записани като мъдрост върху храма на Аполон "Познай себе си". Че представяйки

си тези думи човешката душа може да почувствува определено въздействие, върху това почива разбирането за един светоглед. Същността на един жив организъм води със себе си необходимостта той да изпитва глад; на определена степен на нейното развитие човешката душа ражда една подобна необходимост. Тази необходимост се изразява в нуждата, да се добие от живота едно духовно благо, което отговаря на вътрешната нужда на душата, както храната отговаря на глада: "Познай себе си". Това чувство може да обхване така силно душата, че тя трябва да мисли: аз съм *напълно човек* в истинския смисъл на думата едва тогава, когато развия в себе си едно такова отношение към света, което съдържа своя основен характер в "Познай себе си". Душата може да стигне до там, да счита това чувство като едно *пробуждане* от сънуването на живота, който живот тя е сънувала преди изживяването, което изпитва с това чувство.

В първото време на своя живот човекът се развива така, че в него укрепва силата на паметта, с която по-късно в живота той си спомня за своите опитности до определен момент в детството. Това, което се намира преди този момент, той го чувства като сънуване на живота, от който се е пробудил. Човешката душа не би била това, което трябва да бъде, ако от смътния детски живот не би възникнала силата на спомена. По същия начин може да мисли човешката душа на една по-късна степен на съществуването за изживяването с "Познай себе си". Тя може да почувствува, че всеки душевен живот, който не се пробужда чрез това изживяване от сънуването на живота, не отговаря на нейните заложби.

Философите често са подчертавали, че стигат до затруднение, когато трябва да кажат, що е философия в истинския смисъл на думата. Обаче положително е, че в нея трябва да виждаме една особена форма, да дадем задоволение на човешката душевна потребност, на онази душевна потребност, която изразява своето искане в "Познай себе си". И ние трябва да знаем за това искане, както знаем, що е глад, въпреки че бихме се затруднили, ако би трябвало да дадем едно обяснение на глада, който да задоволи всеки един.

Една мисъл от този род живееше в Й. Г. Фихте, живееше в неговата душа, когато той изказва, че видът философия, която човек си избира зависи от това, какъв човек е той. Оживени от тази мисъл, можем да пристъпим към разглеждането на опитите, които са били направени в течение на историята, да се намерят решения на загадките на философията. Тогава в тези опити ние ще открием изяви на самото човешко същество. Защото, въпреки че когато иска да говори като философ, човек трябва да наложи пълно мълчание на своите лични интереси, все пак в една философия се явява непосредствено това, което *човешката личност* може да направи от себе си чрез развитието на своите първични сили.

От тази гледна точка разглеждането на философските произведения върху мировите загадки може да възбуди определени очаквания. Можем да се надяваме, че от това разглеждане могат да се получат резултати върху характера на развитието на човешката душа. И пишещият тази книга вярва, че при преброяването на философските възгледи на запад са му се предложили такива резултати. На него му се представят четири различаващи се епохи и развитието на философския стремеж на човечеството. Той трябваше да намери различията на тези епохи така характерно изразени, както намираме различията на видовете на едно природно царство. Това го доведе до там, да признае, че историята на философското развитие на човечеството носи доказателството за съществуването на обективни - напълно независими от човека - духовни импулси, които се развиват по-нататък в течение на времето. И това, което хората вършат като философи, то се явява като изява на развитието на тези импулси, които властвуват под повърхността на външната история. Налага се убеждението, че един такъв резултат следва от *безпристрастното* разглеждане на историческите факти. Писателят на тази книга вярва, че никакъв вид предубеждение не го е съблазнило да направи една произволна конструкция на историческото развитие, а самите факти ни *принуждават* да признаем резултата от горепосочения род. Оказа се, че ходът на развитието на философския стремеж на човечеството ни кара да различим епохи, всяка една от които трае 7 до 8 столетия. Във всяка една от тези епохи под повърхността на външната история царува един друг духовен импулс, който така да се каже прониква със своите лъчи в човешката личност и който със своето собствено по-нататъшно развитие произвежда това на човешкото философствование.

Как говорят фактите за това различаване на тези епохи, това ще се види от предстоящата книга. Нейният автор би искал, доколкото му е възможно, да остави да говорят самите тези факти. Тук ще поставим предварително само някои ръководни линии, от които *не е изходил* - но при разглеждането, което доведе до тази книга, но които се *получиха като резултат* от това разглеждане. Някой може да бъде на мнение, че тези насочващи линии биха били по на място в края на книгата, тъй като тяхната истинност произтича едва от съдържанието на изложението. Обаче те трябва да произхождат като едно *предварително съобщение*, защото оправдават вътрешното разпределение на изложението. Защото, въпреки че за автора те се получиха като *резултат* на неговите разглеждания, те по естествен начин стояха пред неговия дух *преди* изложението и бяха меродавни за това изложение. Но за читателите може да бъде от значение, да узнае не едва накрая на една книга, *защо* авторът излага нещата по определен начин, а още през време на четенето да може да си състави едно съжде-

ние върху този начин от гледището на излагащия нещата. Все пак тук трябва да бъде съобщено само онова, което има значение за вътрешното разпределение на изложението.

Първата епоха на развитието на философските възгледи започва в гръцката древност. Тя може да бъде ясно исторически проследена в миналото до Форекидес от Сирос и до Талес от Милет. Тя завършва с времената, в които се пада основаването на Християнството. Духовният стремеж на човечеството през тези епохи показва един съществено различен характер в сравнение с другите времена преди нея. Това е епохата на пробуждащия се мисловен живот. Преди това човешката душа живее в образни /символични/ представи относно света и съществуването. Колкото и усилия да правим, да дадем право на онези, които биха искали да виждат философския мисловен живот развит още в предигръцките времена; при едно безпристрастно разглеждане на нещата ние не можем да сторим това. И ние сме заставени да поставим истинската, явяваща се във формата на мисли философия в Гърция, там е нейното начало. Това, което в ориенталски, в египетски мирови съзерцания е подобно на елемента на мисълта, при едно истинско разглеждане то се оказва не истинска мисъл, а образ, символ. В Гърция се ражда стремежът, мировите връзки да бъдат познати чрез това, което днес наричаме *мисли*. Докато човешката душа си представя мировите явления чрез образа, тя се чувства още вътрешно свързана с тези явления. Тя се чувства като член на организма на света; тя не мисли себе си като самостоятелно същество отделено от този организъм. Когато в нея се пробужда мисълта в нейната лишеност от образ, тя чувства отделеността на свят и душа. Мисълта става неин възпитател към самостоятелност. Но гъркът изживява мисълта по начин различен от този на съвременния човек. Това е един факт, който лесно може да се изпусне изпредвид. Но той се разкрива при едно истинско вникване в гръцкото мислене. Гъркът чувства мисълта, както днес хората чувствуват възприятието, както те чувствуват "червено" или "жълто". Както днес хората приписват на една "вещ" едно възприятие на цвят или на звук, така гъркът гледа на мисълта *във и при* света на нещата. Ето защо в тази епоха мисълта остава още връзката, която свързва душата със света. Наистина душата изживява мисълта в себе си; но тя трябва да счита, че е получила тази мисъл от света, затова може да очаква от изживяването на мисълта разкриването на мировите загадки. В такова изживяване на мислите се извършва философско развитие, което започва с Форекид и Талес, достига една върхна точка в Платон и Аристотел и след това навлиза в отлив, докато намери своя край във времето на основаването на Християнството. От основите на духовното развитие приижда, тече животът на мислите в човешките души, влива се в тях и създава в тези души философии, които

възпитават душите да чувствуват тяхната самостоятелност по отношение на външния свят.

Във времето на раждащото се Християнство започва една нова епоха. Сега човешката душа не може вече да чувства мисълта както едно възприятие от външния свят. Тя я чувства като произведение на своето собствено /вътрешно/ същество. От основите на духовното развитие в душата изпраща своите лъчи един импулс много по-силен отколкото мисловния живот. Едва сега сред човечеството се пробужда себесъзнанието по начин, който отговаря на истинската същност на това себесъзнание. Това, което хората изживяваха по-рано, беше само предвестник на това, което би трябвало да наречем в най-дълбокия смисъл вътрешно изживяно себесъзнание. Можем да се надяваме, че едно бъдещо разглеждане на духовното развитие ще на рече времето, за което говорим тук, време на "пробуждането на себесъзнанието". Едва сега човекът забелязва, съзира в истинския смисъл на думата обхвата на своя душевен живот като "Аз". Цялата тежест на този факт философите на това време чувствуват повече смътно отколкото да осъзнават ясно. Този характер има философският стремеж до Скотус Еригена /починал в 880 г. сл. Хр. /. Философите на тази епоха се потопяват с философското мислене напълно в религиозните представи. Чрез това мислене човешката душа, която в пробудено себесъзнание се вижда поставена изцяло на собствените си основи, се стреми да добие съзнанието за нейната включеност в живота на мировия организъм. Мисълта се превръща в едно просто средство, за да бъде изразен възгледът, който е добит от религиозните източници върху отношението на човешката душа към света. Потопен в този възглед мисловният живот, подхранван от религиозните представи, израства като растителен зародиш в лоното на земята, докато покара навън от тази почва. В гръцката философия мисловният живот разгръща своите собствени сили; той довежда човешката душа до чувствуването на нейната самостоятелност; след това от основите на духовния живот в човечеството нахлува това, което е съществено различно от мисловния живот. Това, което изпълва душата с ново вътрешно изживяване, което я кара да съзре, че тя е един собствен свят, почиващ на своя вътрешен център на тежестта. Себесъзнанието е първо *изживяно*, но *още необгърнато с мисълта*. Мисълта се развива по-нататък скрито в топлината на религиозното съзнание. Така протичат първите 7 до 8 столетия след основаването на Християнството. Следващата епоха показва един съвършено друг характер. Водещите философи чувствуват силата на мисловния живот отново пробудена. Човешката душа е затвърдила вътрешно живяната столетия наред самостоятелност. Тя започва да търси: Що е всъщност нейното най-първично притежание. И намира, че това е мисловният живот. Всичко друго и е дадено от

вън; тя ражда мисълта от основите на своето собствено същество, така щото при това раждане тя присъствува с пълно съзнание. В нея се ражда подтикът, да добие в мисълта едно познание, чрез което може да си изясни своето отношение към света. Как в мисловния живот може да се изкаже нещо, което не е измислено само от душата? Това става въпрос на философите от тази епоха. Духовните течения на номинализма, на реализма, на схоластиката, на средновековната мистика: всички те разкриват този основен характер на философията на тази епоха. Човешката душа се стреми да изпита живота на мислите по отношение на неговия действителен характер.

С изтичането на тази трета епоха се променя характерът на философския стремеж. Себесъзнанието на душата е укрепнало чрез продължила векове наред работа, която е било извършена в изпитване действителността на мисловния живот. Хората се научиха да чувствуват живота на мислите свързан със същността на душата и в тази връзка да чувствуват една вътрешна сигурност на съществуването. Като една мощна звезда свети на духовното небе като отличителен белег за тази степен на развитието изречението "Аз мисля, следователно съм", което Декарт /1596-1650 г. / изказа. Хората чувствуват същността на душата да тече в живота на мислителите; и в знанието за това течение те смятат, че изживяват истинското битие на самата душа. Те се чувствуват така сигурно в това съществуване съзряно в живота на мислите, че стигат до убеждението: истинското познание може да бъде само онова, което е изживяно така, както трябва да го изпита в душата построеният на самия себе си мисловен живот. Това става гледище на *Спиноза* /1632-1677 г. /. Сега се раждат философи, които така построяват образа на света, както човек трябва да си го представи, когато обхванатата от мисловния живот *себесъзнателна* човешка душа трябва да има в него своето подходящо място. Как трябва човек да си представи света, за да може в него човешката душа да бъде мислена така, както тя трябва да бъде мислена в смисъла на това, което той трябва да си представи върху себесъзнанието? Този е въпросът, който при безпристрастно разглеждане на философията на Джордано Бруно /1548 -1600 г./ стои на нейната основа; и той съвсем ясно поставя като въпрос, на който *Лайбниц* / 1646-1716 г. / търси отговор.

С представи на един такъв образ на света, който се ражда от подобен въпрос, започна 4-тата епоха на развитието на философските възгледи за света. Нашето съвремие образува едва приблизително средата на тази епоха. Изложенията на тази книга трябва да покажат, докъде е стигнало философското познание и схваща нето на един образ на света, в който себесъзнателната душа намира за себе си едно такова сигурно място, че може да разбере своя смисъл и своето значение в съществуването. Когато

първата епоха на философския стремеж този стремеж получи своите сили от пробудения мисловен живот, в него се роди надеждата да добие познание за един свят, на който човешката душа принадлежи със своята истинска същност; с онази същност, която не се изчерпва с живота, който намира своята изява чрез сетивното тяло.

В 4-тата епоха естествените науки поставят до философския образ на света един образ на природата, който постепенно застава самостоятелно на една собствена почва. С напредването на развитието в този образ на природата не се намира вече нищо от света, който себесъзнателният Аз /изживяващата се като себесъзнателно същество човешка душа/ трябва да признае в себе си. В първата епоха човешката душа започва да се откъсва от външния свят и да развива едно познание, което се обръща към собствения душевен живот. Този душевен живот намира своята сила в пробуждащия се мисловен елемент. В 4-тата епоха се явява един образ на природата, който от своя страна се е откъснал от душевния собствен живот. В хората се ражда стремежът да си представят природата така, че в представите за нея да не се вмесва нищо от това, което душата черпи от себе си, а не от самата природа. Така в тази епоха душата се вижда насочена със своето вътрешно изживяване към самата себе си. Тя е застрашена да трябва да си признае, че всичко, което може да познае за себе си, има също така значение само за самата нея и не съдържа никакво указание за света, в който тя се корени с нейното истинско същество. Защото в образа на природата тя не може да намери нищо от самата себе си.

Развитието на мисловния живот е минало през 4 епохи. И първата епоха мисълта действа като възприятие от вън. Тя поставя познаващата човешка душа върху нейната собствена почва. Във 2-та тя е изчерпила своята сила в тази насока. Душата укрепва в себеизживяването на своето собствено същество; мисълта живее в подосновата и се претопява със себепознанието. Сега тя не може вече да бъде гледана като едно възприятие от вън. Душата се научава да я чувства като нейно собствено създание. Тя трябва да стигне до там, да се запита: Какво общо има това вътрешно произведение на душата с един външен свят? В светлината на този въпрос протича 3-тата епоха. Философите развиват един познавателен живот, който изпитва мисълта по отношение на нейната вътрешна сила. Философската сила на тази епоха се изявява като едно вживяване в елемента на мисълта, като сила, да се разработи мисълта в нейната собствена същност. В течение на тази епоха философският живот нараства в способността да си служи с мисълта. В началото на 4-тата епоха познаващото себесъзнание иска, изхождайки от своето мисловно съдържание, да си изгради един философски образ на света. Срещу него застава образът на природата, който не иска да приеме нищо от това себе съзнание. И себесъзна

телната душа стои пред този образ на природата с чувството: как мога да стигна аз до един образ на света, в който вътрешният свят с неговата истинска същност и природата същевременно да бъдат сигурно закотвени? Импулсът, който произхожда от тези въпроси, владее - повече или по-малко съзнателно за философите - философското развитие от началото на 4-тата епоха насам. И той е меродавен импулс във философския живот на нашата съвременност. В тази книга ще бъдат охарактеризирани отделните факти, които разкриват царуването на този импулс. Първият том на книгата ще представи философско то развитие до средата 19-тото столетие; вторият ще проследи това развитие до настоящия момент и ще по каже накрая, как досегашното философско развитие насочва душата към изгледа за един развиващ се познавателен живот, чрез който душата може да развие от своето себесъзнание един образ на света, в който човек може да си представи собствената истинска същност на душата същевременно с образа на природата, който новото развитие е донесъл.

В тази книга трябваше да бъде развит един отговарящ на съвременното философски изглед от самото историческо развитие на философските възгледи на света.

СВЕТОГЛЕДИТЕ НА ГРЪЦКИТЕ МИСЛИТЕЛИ

Ферекид от Сирос, който е живял в 6-тия преди християнския век, се явява сред гръцкия духовен живот като една личност, при която можем да наблюдаваме раждането на това, което в следващите изложения наричаме "възгледи за света и живота". Това, което той има да каже върху мировите въпроси, прилича от една страна на митическите и образни описания на епохата, която се намира преди стремежа към научен светоглед; от друга страна при него си пробива път мисленето чрез образи, чрез мита към едно разглеждане на света, което иска да проникне с *мисълта* загадките на съществуването и на положението на човека в света. Той представя още Земята под образа на един окрилен дъб, който Зевс покрива отгоре със суша, морета, реки и т. н. като един вид тъкан; той си представя света проникнат от духовни същества, за които говори гръцката митология. Въпреки това той говори за *три* произхода на света: за Хронос, за Зевс и за Хтон.

В историята на философията много се е говорило за това, какво трябва да се разбира под тези три произхода на Ферекид. Тъй като историческите съобщения върху това, което той е искал да опише в неговото съчинение "Хентамихос", си противоречат, понятно е, че и днес мненията върху това се различават едни от други. Който разгледа по-задълбочено това, което е исторически предадено върху Ферекид, може да получи впечатлението, че във всеки случай при него може да се наблюдава началото на филосо-

фското размишление, но че това наблюдение е трудно, защото неговите думи трябва да бъдат взети в един смисъл, който стои далече от съвременните навици на мислене и който трябва първа да бъде търсен.

Изложенията на тази книга, която трябва да даде един образ на възгледите на света и живота на 19-тото столетие, се предхождат при второто издание от едно кратко описание на предишните възгледи на света и живота, доколкото тези възгледи на света почиват на едно *мислително* схващане на света. Това става от чувството, че идеите на предното столетие се разкриват по-добре в тяхното значение, когато не се вземат сами за себе си, а когато върху тях падне светлината на мислите на предишните епохи. Естествено в един такъв "увод" не може да бъде отбелязан целият "доказателен материал", който трябва да служи за основа на краткия очерк. Ако на автора на тези изложения се удаде да превърне очерка в една самостоятелна книга, тогава ще се види, че съответната "основа" напълно съществува. Също така авторът не се съмнява, че други, които искат да видят в този очерк една подбуда, ще намерят "доказателствата" в това, което е предадено исторически.

Ферекид стига до своя образ на света по различен начин отколкото до такъв образ се е стигало преди него. Най-важното при него е, че той чувствувал човека като *одушевно* същество различно отколкото това е ставало преди него. За този по-раншен образ на света изразът "душа" няма още смисъла, който той е добил за по-късните схващания на живота. Също и при *Ферекид* идеята за душата не съществува още във формата, в която тя съществува при следващите мислители. Той първо *чувствува* душевното естество на човека, докато по-късните философи говорят ясно за него - в мисли - и искат да го охарактеризират. Хора та от предишните епохи не отделят още собственото човешко изживяване на душата от живота на природата. Те не се поставят като едно особено същество наред с природата; те изживяват *себе си* в природата, както изживяват в нея светкавицата и гръмотевицата, движението на облаците, движението на звездите, растежът на растенията. Това, което движи ръката на собственото тяло, което поставя ногата върху земята и прави човека да върви, за праисторическия човек то принадлежи на една област на мировите сили, които произвеждат също светкавицата и гръмотевицата, движението на облаците, произвеждат всичко, което става във външния свят. Това, което този човек *чувствува*, може да се изрази приблизително така: Нещо прави да святка, да гърми, да вали дъжд, движи моята ръка, прави моя крак да пристъпва напред, движи дишания въздух и мене, обръща моята глава. Когато човек изказва подобни познания, той трябва да си служи с такива думи, които при първо впечатление изглеждат пресилени. Обаче само чрез привидено пресилено звучащите думи може да бъде почувствуван истинския

факт. Един човек, който има един образ на света, за какъвто говорим тук, чувства да действа в дъжд, който пада на земята, една сила, която днес трябва да наречем "духовна" и която е от също естество с онази, която той чувства, когато се готви за тази или онази лична дейност. Интересно може да бъде да намерим отново този начин на мислене у Гьоте в неговите млади години, естествено в онази отсенка, която то трябва да има у една личност на 18-то столетие. В Гьотевата статия "Природа" можем да прочетем: "Тя /природата/ ме е поставила в съществуването, тя също ще ме изведе от него. Аз се доверявам на нея. Тя може да се разпорежда с мене. Тя не ще мрази своето произведение. Аз не говорих за нея. Не, това, което е верно, което е погрешно, всичко тя е говорила. Всичко е нейна вина, всичко е нейна заслуга".

Човек може да говори така, както Гьоте говори, когато чувства собственото същество сред природното цяло и изразява това чувство чрез *мислителното съзерцание*. Така както той е *мислил*, така е чувствувал човекът на миналите времена, без неговото душевно изживяване да се оформи в мисъл. Той не изживяваше още мисълта; в *замяна* на това обаче в неговата душа вместо мисълта се образуваше образът /символът/. Наблюдението на развитието на човечеството ни довежда до едно време в миналото, когато мислителните изживявания не бяха се родили още, когато обаче вътре в човека оживяваше образът /символът/, както у по-късно живеещия човек оживява мисълта, когато той наблюдава процесите в света. Мислителният живот се ражда за човека в определени епохи; той довежда до угасване предишното изживяване на света в образ.

За навиците на мислене на нашата епоха се явява приемливо да си представят, че в миналите времена хората са наблюдавали природните процеси, вятъра и метеорологичните явления, поклъването на смето, движението на звездите и си *измислили* към тези процеси духовни същества, които са ги произвеждали; напротив, твърде далече е от съвременното съзнание да признае, че човекът от миналите времена е изживявал образа така, както по-късният човек е изживявал мислите, като душевна действителност.

Постепенно хората ще познаят, че в течение на развитието на човечеството е станало едно преобразуване на човешката организация. Имало е време, когато в човешката природа не са били още развити тънките органи, които позволяват на човека да развие един вътрешно изолиран мислителен живот; в *замяна* на това в това време човекът е имал органите, които са му били представлявали неговото съизживяване със света в образи.

Когато хората ще познаят това, ще падне една нова светлина върху значението на мита от една страна и също върху значението на поезията и мислителния живот. Когато се яви вътрешното самостоятелно изживяване на мислите, то произведе угасването на предишното образно изживяване.

Мисълта се яви като инструмент на истината. Обаче в нея продължаваше да живее само един клон на старото образно изживяване, което си беше създало своя израз в мита. В един друг клон продължаваше да живее по-нататък угасналото образно изживяване, обаче в избледняла форма, в творенията на фантазията, в поезията. Поетическата фантазия и мислителното съзерцание на света са двете чедра на една майка, на старото образно изживяване, което не трябва да се смесва с поетическото изживяване.

Важното, за което става дума, е преобразуването на по-тънката организация на човека. Това преобразуване произведе мислителния живот. В изкуството, в поезията действа природосъобразно *не* мисълта като такава; там продължава да действа образът. Обаче сега вече той има едно друго отношение към човешката душа, различно от това, което е имал във формата, когато се е образувал още като образ на познанието. Като *мисъл* душевното изживяване се явява само в съзерцаването на света; другите клонове на човешкия живот се преобразуват съответно по друг начин, когато мисълта става господстваща в областта на познанието.

С охарактеризирания по този начин напредък на човешкото развитие е свързано това, че откакто се яви изживяването на мисълта човекът трябва да се чувства в свършено друг смисъл като отделно същество, като "душа", отколкото това е ставало по-рано. "Образът" беше изживян така, че човекът чувствуваше; този образ се намира във външния свят като действителност и аз съизживявам тази действителност; аз съм свързан с нея. С "мисълта" както и с поетическия образ човекът се чувства отделен от природата; той се чувства в изживяването на мисълта като нещо, което не може да съизживява природата така, както той изживява мисълта. Все повече се ражда чувството за ясна противоположност между природата и душа.

В различните култури на народите преходът от старото образно изживяване към мислителното изживяване не е станал в различни моменти. Ние можем да доловим този преход в Гърция, когато насочим поглед върху Ферекид. Той живее в един свят от представи, в който еднакво участие имат образното изживяване и мисълта. Неговите три основни идеи, Зевс, Хронос и Хтон, ние можем да си ги представим само така, че изживявайки ги, душата се чувства същевременно принадлежаща на процесите на външния свят. Ние имаме работа с три изживени образа и се приближаваме до тях само тогава, когато не се оставяме заблудени от всичко, което съвременните навици на мислене биха искали да си представят във връзка с тях.

Хронос не е времето, както днес хората си го представят. Хронос е едно същество, което в днешната езикова практика можем да наречем "духовно", ако при това имаме съзнание, че с това не изчерпваме смисъла.

Хронос живее и неговата дейност е изяждането, поглъщането, консумирането на живота на едно друго същество, *Хтон*. В природата царува Хронос, в човека царува Хронос; в природата и в човека Хронос кон сумира Хтон. Едно и също нещо е, дали изживяваме вътрешно консумирането на Хтон от Хронос или виждаме това външно в процесите на природата. Защото и в двете области става същото нещо. Свързан с тези две същества е *Зевс*, когото в смисъла на Ферекид не трябва да си представяме като божествено същество нито в смисъла на съвременното схващане на митологията, нито като чисто "пространство" с днешното значение, въпреки че той е *съществуото*, което създава това, което става между Хронос и Хтон, в пространствена, разпростряна форма.

Задружното действие на Хронос, Хтон и Зевс в смисъла на Ферекид се изживява непосредствено в образа, както ние изживяваме представата, че ядем; но то се изживява и във външния свят, както изживяваме пред ставата на синия и червения цвят. Можем да си представим това изживяване по следния начин. Да насочим погледа върху *огъня*, който консумира нещата. В дейността на огъня, в топлината проявява своя живот Хронос. Който гледа огъня в неговото *действие* и има като действащо нещо още не самостоятелната мисъл, а образа, той гледа Хронос. Едновременно с *действието на огъня* - не със сетивния огън - той гледа "времето". Преди раждането на мисълта още не съществува една друга представа за времето. Това, което днес хората наричат "време", е една идея, която е образувана една в епохата на мислителното съзерцава не на света. Ако насочим погледа върху водата, не както тя е като вода, а както тя се превръща във въздух или пара, или върху разтопяващите се облаци, ние изживяваме образно силата на "Зевс", на пространствено действащия *разширител*; бихме могли също да кажем на "лъчезарно" разширяващия се. И когато гледаме водата, как тя се втвърдява, или как твърдото се превръща в теч-но, ние гледаме Хтон. Хтон е нещо, което после по-късно в епохата на мислителното съзерцаване на света е станало "материя", "вещество"; Зевс е станал "Етера" или също "пространството"; Хронос е станал "времето". В смисъла на Ферекид светът се произвежда чрез задружните действия на тези три първични основи. Чрез това задружно действие се раждат от една страна сетивните материални светове; огън, въздух, вода, земя; от друга страна множество невидими, свръхсетивни същества, духовни същества, които оживяват четирите материални светове. Зевс, Хронос и Хтон са същности, по отношение на които можем да употребим изрази те: "дух, душа, материя", обаче с това ние назоваваме само приблизително тяхното значение. Едва чрез свързването на тези три първични същества се раждат повече материалните царства на света, царствата на огъня, въздуха, водата, земята и повече душевни и духовни /свръхсетивни/ същества. С

един израз на по-късните светогледи можем да наречем Зевса като "пространство-етер", Хронос като "творец на времето" и Хтон като "произвеждащ материята" трите "прамайки" на света. Ние ги виждаме да прозират още в Гьотевия "Фауст", в сцената от втората част на тази трагедия, където Фауст отива при "майките".

Така както тези три първични същества се явяват при Ферекид, тези ни сочат към предшествениците на тази личност, към така наречените "Орфици" /последователи на Орфей/. Тези орфици са последователи на един начин на мислене, което живее още изцяло в образността. При тях също се намират три първични същества: Зевс, Хронос и Хаосът. В сравнение с тези три "прамайки" онези на Ферекид са с една степен по-малко образни. Ферекид се стреми вече да схване с мислителния живот това, което орфиците са държали още напълно като образ. Ето защо той се явява като онази личност, при която можем да говорим за "раждането на мислителния живот". У Ферекид това се изразява по-малко чрез мислителното схващане на орфическите представи, а повече чрез определено основно настроение на душата, което след това отново намираме при някои философствувачи следовници на Ферекид в Гърция. Ферекид се вижда именно принуден да вижда произхода на нещата в "Доброто"/Аригон/. Той не можеше да свърже това понятие с "митическите светове на боговете" на старото време. На съществата на този бяха присъщи душевни качества, които не се понасяха с това понятие. В своите три "първични основи" Ферекид можеше да си представи само понятието на "Доброто", на съвършеното.

С това е свързан фактът, че раждането на мислителния живот се съпровождаше с едно разколебаване на душевното чувствуване. Това душевно изживяване не трябва да се изпуска изпредвид там, където мислителното разглеждане на света има своето начало. В това начало не би се чувствувал един напредък, ако хората не биха вярвали, че с мисълта могат да схванат нещо по-съвършено, отколкото беше постигнато със старото образно изживяване. Напълно самопонятно е, че сред тази степен на развитието на възгледа за света чувството, за което споменахме по-горе, не е било изказано ясно. Обаче чувствувано е било това, което сега, поглеждайки назад в миналото към древните гръцки мислители, може да бъде изразено ясно. Тогава хората са чувствували: Изживените от непосредствените прадеди образи ни водеха до най-висшата до най-съвършените първични основи. В тези образи се показваха само по-малко съвършени първични основи. Мисълта трябва да се издигне до още по-висши първични основи на света, а вижданите образи само създания на тези първични основи.

Чрез преминаването към мислителния живот за мисленето светът се разпадна в една повече природна и една повече духовна сфера. В тази духов

на сфера, която едва сега хората чувствуваха, те трябваше да почувствуват това, което до тогава е било изживяно в образи. Към това се прибави сега представата за нещо по-висше, което се считаше далече по-високо над *този* по-стар духовен свят и над природата. До това възвишено искаше да проникне мисълта. В областта на това възвишено търси Ферекид своите три "прамайки". Един поглед върху мировите явления може да онагледя, от какъв род бяха представите, които са живеели в една личност като Ферекид. В обкръжаващия го свят човекът намира една хармония, която стои на основата на всички явления, както тя се изразява в движението на звездите, в хода на годишните време с благодатта на развиващите се растения и т. н. В този пълен с благодат ход на нещата се намесват пречещи, разрушителни сили, каквито се изразяват във вредните метеорологични промени, в земетресенията и т. н. Който насочва поглед към всичко това, той съзира два вида царуващи сили. Обаче човешката душа се нуждае от приемането на едно единство, което стои на основата. Тя по естествен начин чувства: унищожавачата градушка, разрушителните земетресения, трябва в крайна сметка да произхожда от същия източник, както и носещият благодат ред на годишните времена. По този начин погледът на човека прониква през доброто и злото и стига до едно първично добро. В земетресението царува същата добра сила както и в благодатта на пролетта. В засушаващата опустошителна слънчева горещина действа същата същина, която довежда житното зърно до узряване. Следователно и във вредните факти действуват "добрите прамайки". Когато човек чувства това, пред неговата душа застава една мощна мирова загадка. За да разреши тази загадка, Ферекид поглежда към своя *Офионеус*. Позовавайки се на старите образни представи, Офионеус му се явява като един вид "мирова змия". В действителност това е едно духовно същество, което както всички други мирови същества принадлежи към децата на Хронос, Зевс и Хтон; но след своето раждане то така се е променило, че неговите действия се насочват против действията на добрите "прамайки". С това обаче светът се разпада на една троичност. Първото са "прамайките", които са представени като добри, като съвършени, второто са благодатните процеси в света, третото са разрушителните или само несъвършени процеси на света, които като Офионеус се обвиват в благодатните действия.

При Ферекид Офионеус не е само една символична идея за пречещите, разрушителни мирови сили. Със своето мислене Ферекид стои на границата между образ и мисъл. Той не мисли нещо такова: има разрушителни сили; аз си ги представям под образа на Офионеус. При него един такъв мислителен процес не е също и като една дейност на фантазията. Той поглежда към разрушителните сили и пред неговата душа за става непосред-

ствено Офионеус, както червеният цвят стои пред душата, когато погледът е насочен към розата.

Който вижда само света, както той се предлага на образното възприятие, той не различава отначало процесите на "добрите прамайки" и тези на *Офионеус*. На границата към мислителното съзерцаване на света, там се чувства необходимостта от това различаване. Защото едва с този напредък душата се чувства като едно отделно самостоятелно същество. Тя чувства, че трябва да се запита: от къде произхождам аз самата? И тя трябва да търси своя произход в дълбините на света, където Хронос, Зевс и Хтон не са имали още до себе си техния противник. Все пак душата чувства също, че отначало не може да знае нищо за този свой произход. Защото тя се вижда сред света, в който "добрите прамайки" действуват заедно с Офионеус. Тя се чувства в един свят, в който съвършеното и несъвършеното са свързани едно с друго. Офионеус се е обвил вътре в нейното собствено същество, промъкнал се е там.

Ние чувстваме, какво е станало в душите на отделни личности от бтото столетие преди Р. Хр. , когато оставим охарактеризираните чувства да действуват върху нас. Със старите митически божествени същества такива души са се чувствували вплетени в несъвършения свят. Тези божествени същества принадлежаха на същия несъвършен свят - както и самите те. От такова едно построение се роди един духовен свят, какъвто беше този основан от *Питагор* от Самос между 540 и 500 години в Кротона във Велика Гърция. Питагор искаше да води хората, които го следваха, до чувствуването на "добрите прамайки", в които те трябваше да си представят произхода на собствените души. В това отношение може да се каже, че той и неговите ученици искаха да служат на "други" богове, различни от тези на които служеше народът. И с това беше даден разрывът между такива духове като Питагор и народа. Този народ се чувствуваше добре със своите богове; а Питагор трябваше да отпрати тези богове в царството на несъвършенството. Тук трябва да се търси също "тайната", за която се говори във връзка с Питагор и която не трябваше да бъде издадена на непосветения. Тя се състоеше в това, че неговото мислене трябваше да припише на човешката душа един друг произход, различен от този на душите на боговете на народната религия. На тази тайна трябваше да припишем накрая многобройните нападки, които е понесъл Питагор. Как трябваше той да обясни на други освен на тези, които първо подготвяше грижливо за такова познание, че като "души" те трябваше да считат себе си в известен смисъл даже стоящи по-високо от народните богове? И как можеше да се произведе по друг начин освен в един съюз със строго регулиран начин на живот това, че душите да осъзнаят своя висш произход и въпреки това да се чувствуват заплетени в несъвършенство? Чрез това

последно чувство трябваше да се роди стремежът, животът да бъде устроен така, че той да доведе до своя произход чрез самоусъвършенствуване. Понятно е, че около един такъв стремеж на Питагор трябваше да се образуват легенди и митове. А също и това, че историята не ни е предала почти нищо върху истинското значение на тази личност. Обаче който разглежда легендите и митичните предания на древността върху Питагор в тяхната връзка, той ще познае от тях именно обрисувания от нас образ.

В образа на *Питагор* съвременното мислене чувства също смущаваща идеята на така наречената "трансмиграция на душите" /прераждането на душата/. Хората чувствуват като нещо детинско, Питагор даже е казал, че той знае, какво в минали времена е бил вече като друго човешко същество на Земята. Трябва да припомним, че великият представител на новото посвещение *Лесинг*, в своята книга "Възпитание на човешкия род" е възобновил тази идея за повтарящите се човешки съществувания на Земята изхождайки от едно мислене съвършено различно от това на Питагор. Лесинг можеше да си представи напредъка на човешкия род само така, че човешките души заемат по един повтарящ се начин участие в живота на редуващи те се земни епохи. Една душа донася в живота на една по-късна епоха със себе си като залогба и т. н. това, което и е останало от изживяването в предишни епохи. Лесинг намира за естествено, че душата вече често е била в едно земно тяло и в бъдеще още ще бъде често пъти, за да се издигне по този начин от живот на живот до възможното на нея съвършенство. Той обръща вниманието на това, че тази идея за повтарящите се земни съществувания не трябва да се счита за недостоверна затова, че е съществувала в най-древни времена, "защото човешкият ум, преди той да бъде разсеян и отслабен от школната софистика, веднага е попаднала на нея".

Тази идея съществува у Питагор. Обаче грешка би било да се вярва, че той - както и *Ферекид*, който в древността се счита за негов учител - е стигнал до нея разсъждавайки логически, че горепосоченият път, който човешката душа трябва да извърви до своя произход, може да бъде постигнат само чрез повтарящи се земни съществувания. Да припишем едно такова умствено мислене на Питагор, това би означавало да го познаваме погрешно. Разказва се за неговите обширни пътувания. За това, че се е срещал с мъдреци, които са съхранявали предания на най-древни човешки разбирания. Който наблюдава, какво е получено по предание от най-древни човешки представи, може да стигне до възгледа, че идеята за повтарящите се земни съществувания е била широко разпространена в древни времена. Питагор се е свързал с първичните учения на човечеството. Митическите образни учения, които съществуваха около него, трябваше да изглеждат като западнали възгледи. *Тези* образни учения трябваше да

бъдат превърнати в неговото време в един умствен светоглед. Обаче това мислително разглеждане на света му се яви само като една част на душевния живот. Тази част трябваше да бъде задълбочена, тогава тя би довела душата до нейния произход. Но напредвайки по този начин, душата открива в своето вътрешно изживяване повтарящите се земни съществувания като едно *душевно възприятие*. Тя не може да стигне до своя произход, ако не намери пътя към него минавайки през повтарящите се земни съществувания. Както един пътник, който отивайки към едно далечно място, в своя път минава естествено през други места, така и душата, когато отива към "майките"; минава през своите минали съществувания, през които е минавала слизайки от нейното битие в "съвършеното" до нейния настоящ живот в "несъвършеното". Когато вземе под внимание всичко свързано с този въпрос, човек не може другояче, освен да припише на Питагор възгледа за повтарящите земни съществувания в този смисъл, като негово вътрешно възприятие, а не като нещо, до което той е стигнал по пътя на разсъждението. Нещо особено характерно, за което се говори, че е съществувало у последователите на Питагора убеждението им, че всички неща почиват на "числа". Когато се цитира това, трябва да се има предвид, че Питагорейството е продължило да съществува и след смъртта на Питагора до по-късни времена. От по-късните питагорейци се споменават: Филолай, Архитас и др. За тях в древността се е знаело особено и това да изглежда исторически невъзможно, този възглед да може да бъде проследен в миналото чак до Питагор. Трябва само да се предположи, че у него той е бил дълбоко и органически основан в целия му начин на мислене, но у неговите последовници е приел една овъншнена форма. Нека си представим духом Питагора стоящ пред мислителното съзерцаване на света. Той виждаше, как мисълта приема своя произход в душата, след като тази последната, изхождайки от "прамайките", е слязла през редуващите се съществувания до нейното несъвършенство. Чувствайки това, той не можеше да иска да се издигне до първоизточниците на всичко само чрез мисълта. Той трябваше да търси най-висшето познание в една сфера, в която мисълта няма още никаква работа. Така той намери един свръхмислителен душевен живот. Както в звуците на музиката душата изживява отношения на числа, така и Питагор се вживяваше в един душевен съвместен живот със света, който умът може да изрази в числа; въпреки това за изживяното числата не са нищо друго, освен това, което физиците са открили като числа на отношенията на звуците за изживяването на музиката. На мястото на митическите богове за Питагор трябва да застане *мисълта*; но чрез съответно задълбочава не душата намира, когато се е откъснала с мисълта от света, че тя е отново *едно* със света. Обаче това не е в една област, в която съизживяването на света се превръща в митически

образ, а в една такава област, в която душата съзвучи с невидимите, сентивно невъзприемаеми мирови хармонии и осъзнава в себе си това, което то не тя, а мировите същества искат и правят то да стане в нея представа.

При Ферекид и Питагор се разкрива, как мислително изживяваният възглед за света има своя произход в човешката душа. В борбата за излизане от старите начини на мислене тези личности стигат вътрешно, са мостостелно схващане на "душата", до различаването на тази душа от външната "природа". Това, което е нагледно у тези личности, борбата за освобождение на душата от старите образни представи, то се разиграва повече в дълбоките основи на душата при други мислители, с които обикновено се поставя началото в описанието на развитието на гръцкия светоглед. Обикновено първо се назовават *Талес* от Милет /640-550 г. пр. Хр. /, *Анаксимандър* /роден в 610 г. пр. Хр./, *Анаксимен*, /който се намираше в разцвета на своята дейност в 600 г. пр. Хр. / и *Хераклит* /роден в 500 г. пр. Хр. в Ефес/.

Който признава предидущите изложения, той ще може да одобри едно представяне на тези личности, което трябва да се отклони от приетите исторически описания на философите. На основата на тези описания лежи винаги неизказаното предположение, че тези личности са стигнали до твърденията, за които говори преданието, чрез едно несъвършено наблюдение на природата: Талес, че основната същност и произходът на всички неща трябва да се търси във "водата", Анаксимандър - в "безграничното", Анаксимен - във "въздуха", Хераклит - в огъня.

При това не се помисля, че тези личности живеят още напълно в процеса на раждането на мислителното съзерцаване на света. Че те наистина чувствуват до по-висока степен отколкото Ферекид самостоятелността на човешката душа; все пак обаче още не са извършили напълно строгото откъсване на душевния живот от природното действие. Някой например ще си изтълкуват съвсем сигурно погрешно мисленето на Талес, когато помисли, че той е размишлявал върху природните процеси като търговец, математик, астроном, и след това е резюмирал по несъвършен начин, но все пак като един модерен изследовател своите познания и изречението: "Всичко произхожда от водата". Да бъде човек математик, астроном и т. н. в онова древно време това означаваше той да се занимава *практически* със съответните неща, съвършено по начина на занаятчията, който се опира на сръчности, а не на едно мислително-научно познание.

Напротив, за един човек като Талес трябва да се предположи, че той е изживявал още природните процеси подобно на това, както е изживявал вътрешните душевни процеси. Това, което му се представяше в процесите във и при водата - при течения, тинестия, земно-пластичния елемент - като природни процеси, за него то беше подобно на това, което той изживя

ваше вътрешно душевно-телесно. Той изживяваше в *себе си* - макар и в по-малка степен отколкото хората от по древни времена, - но все пак изживяваше така - действието на водата, изживяваше го в себе си и в природата, и на него и двете преживявания бяха изява та на една сила. Трябва да обърнем вниманието на това, че и в по-късни времена си представяха външните природни действия в тяхното сродство с вътрешните процеси, представяха си ги така, че не ставаше дума за една "душа" в съвременния смисъл, която съществува отделно от тялото. Това гледище се е запазило в неговия отзвук във времената на мислителното съзерцаване на света във възгледа за темпераментите. Меланхоличният темперамент се е наричал земен; флегматичният, воден; сангвиничният, въздухообразен; холеричният, огнен. Това не са само алегии; хората са изживявали в себе си душевно-телесното естество като единство; и в това единство са чувствували потока от сили, които например минават през една флегматична душа, както вън от природата същите сили минават през действията на водата. И те са считали тези водни действия като едно и също нещо с това, което са изживявали в душата, когато тя е била флегматично настроена. Съвременните навици на мислене трябва да се приспособяват към начина, по който древните хора са си образували представите, ако искат да проникнат в душевния живот на миналите времена.

И така в светогледа на Талес ние ще намерим израза на това, което неговият сроден с флегматичният темперамент душевен живот го е карал да изживява вътрешно. Той е изживявал в себе си това, което му се явявало като мирова тайна на водата. Днес с указанието на флегматичния темперамент хората свързват едно лошо странично значение. Колкото и оправдано да е това в отделни случаи, толкова вярно е също, че флегматичният темперамент, когато той се явява с енергия на мисленето, чрез своето спокойствие, безафектност и безстрастност прави от човека един мъдрец. Такава една форма на мисленето е станала причина, щото гърците да чувствуват Талес като един от техните мъдреци.

По друг начин се образува образът на света от *Анаксимен*, който изживяваше в себе си настроението на сангвиничния темперамент. За него е предадено едно изказване, което непосредствено показва, как той е чувствувал вътрешното изживяване с въздушния елемент като израз на мировата тайна: "Както нашата душа, която е едно дихание, ни поддържа в нашата цялост, така въздухът и диханието обгръщат всемира".

Едно безпристрастно разглеждане ще почувствува светогледа на *Хераклит* съвсем непосредствено като израз на неговия холеричен вътрешен живот. Един поглед върху неговия живот ще хвърли известна светлина именно при този мислител. Той принадлежеше на един от най-благородните родове на Ефес. Бил е страстен борец против демократичната пар-

тия. Той е станал такъв, защото са му се разкрили определени възгледи, истинността на които му се е представили в непосредствено вътрешно изживяване. Възгледите на заобикалящата го среда измерени с неговите, му изглеждаха съвсем естествено да доказват непосредствено глупостта на тази среда. Чрез това той стигна до такива големи конфликти, че трябваше да напусне бащиния си град и да води един самотен живот при храма на Артемида. Нека вземем за целта няколко изречения, които са предадени за него: "Добре би било, ако всички ефесяни, които са възрастни, биха се обесили и биха предали своя град на непълнолетните..." или другото изречение, където казва за хората: "Безумни в тяхното неразбиране, те приличат на глухи, даже когато слушат истината, за тях важи: те отсъствуват, когато присъствуват". Едно вътрешно изживяване, което се изразява в един холеричен темперамент, е подобно на прояждащото действие на *огъня*; то не живее в удобното спокойно битие, а се чувства едно с "вечното ставане". Такава една душа чувства покоя като безсмислие; "Всичко тече" е поради това прословуто изречение на Хераклит. Само привидно е, когато някъде се явява едно инертно битие; ние ще предадем едно Хераклитово чувство, когато кажем следното: Камъкът изглежда да представя едно затворено, инертно битие; обаче това е само привидно; вътре той е диво подвижен, всички негови части действуват едни върху други. Обикновено начинът на мислене на Хераклит се охарактеризира с изречението; човек не може да слезе два пъти в същата река; защото вторият път водата е друга. А един ученик на Хераклит, *Кратилус*, завиши това изречение, като каза: човек не може да слезе даже и веднъж в същата река. Така е с всички неща; през време когато гледаме нещо инертно, то е станало вече нещо друго в общия поток на съществуването.

Ние не можем да разгледаме един светоглед в неговото пълно значение, когато вземаме под внимание само неговото мислително съдържание; неговата съществена страна се крие в настроението, което то предава на душата; в жизнената сила, която израства от него. Ние трябва да почувствуваме, как Хераклит се чувства със собствената душа вътре в потока на ставането, как при него мировата душа пулсира в човешката душа и предава на тази последната своя собствен живот, когато човешката душа знае, че живее в тази мирова душа. От такова съизживяване с мировата душа се ражда при Хераклит мисълта: Това, което живее, носи в себе си смъртта чрез протичащия поток на ставането; но смъртта отново има живот в себе си. Живот и смърт са в нашето живеене и умиране. Всичко има всичко друго в себе си; само така вечното ставане може да прониква със своя поток всичко. "Морето е най-чистата и най-нечистата вода, за рибите тя е питейната и здравословна; за човека непитейна и вредна". Младост,

старост, това изменяйки се става онова, онова отново това". "Добро и зло са едно". "Правият и кривият път... са само едно".

По-свободен от вътрешния живот, отдаден повече на елемента на самата мисъл, се явява *Анаксимандър*. Той вижда произхода на нещата в един вид миров етер, в една неопределена, безформена същност, в една такава първична същност, която няма никаква граница. Да вземем Зевса на Ферекид, да го съблечем от всичко онова, което още му е присъщо като образност, и ще имаме първичното същество на Анаксимандър: Зевс превърнал се в мисъл. В лицето на Анаксимандър се явява една личност, в която от душевното настроение, което преди изброените гръцки мислители още има своя темпераментна отсенка, се ражда мисловният живот. Такава една личност се чувства като душа съединена с живота на мислите и поради това не така срасната с природата, както душата, която не изживява още мисълта самостоятелно. Тя се чувства свързана с един миров ред, който се намира *над* природните процеси. Когато Анаксимандър говори за това, че хората са живели първо като риби във влажния елемент и след това са се развили минавайки през формите на животните обитаващи на сушата, за него това означава, че духовният зародиш, като какъвто човекът познава себе си чрез мисълта, е преминал през другите форми само като през по-долни степени, за да си даде накрая формата, която предварително му подходеше.

* * * * *

За историческото описание след изброените мислители идват: *Ксенофан* от Колофон /роден през 570 г. пр. Хр. /; душевно сроден с него, макар и по-млад: *Парменид* /около 400 г. пр. Хр. живеещ като учител в Атина; *Зенон* от Елея/ чийто разцвет е около 500 г. пр. Хр. /; *Мелисос* от Самос /който е живял около 450 г. пр. Хр. /.

В тези мислители мислителния елемент живее вече до такава степен, че те *изискват* един светоглед и признават истинност само на един такъв, в който мислителният живот е напълно задоволен. Как трябва да е устроена първичната основа на света, за да може тя да бъде приета напълно в мисленето, такъв въпрос си задават те. Ксенофан намира, че народните богове не могат да устоят пред мисленето; следователно той ги отхвърля. Неговият бог трябва да може да бъде мислен. Това, което сетивата възприемат, е променливо, то има свойства, които не отговарят на мисълта, която трябва да търси трайното. Ето защо бог е непроменливото, вечното единство на нещата, което може да бъде обхванато в мисълта.

Парменид вижда във външната природа, която сетивата наблюдават, неистинното, измамното; Истината е само в единството, непреходното, което мисълта може да обхване. *Зено* се опитва да се обясни с изживяване-

то на мисълта по такъв начин, че обръща внимание на противоречията, които се получават за едно разглеждане на света, което вижда една истина и промяната на нещата, в ставането, в множеството, което външният свят показва. Ще приведем само едно от противоречията, на които той обръща внимание. Той смята, че най-бързия бегач /Ахил/ не може да постигне костенурката, защото колкото и бавно да се влачи тя, кога то Ахил ще е достигнал мястото, на което тя е била вече, тя вече е отишла подалече. Чрез такива противоречия Зено показва, как едно мислене, което се придържа към външния свят, не може да се справи със себе си; той посочва трудността, която мисълта среща, когато се опитва да намери истината. Ние ще познаем значението на този светоглед, който се нарича *Елеатоки* /Парменид и Зено са от Елея/, когато насочим поглед върху това, че неговите носители са толкова напреднали с развитието на изживяването на мисълта, че са превърнали това изживяване в едно особено изкуство, в така наречената диалектика. В това "изкуство на мисълта" душата се научава да се чувства в своята самостоятелност и вътрешна сплотеност. С това действителността на душата се чувства като нещо, което тя е чрез своята собствена същност. Тя се чувства така благодарение на това, че не живее вече, както в минали времена, заедно с общото мирово изживяване, а развива в себе си един живот - изживяването на мислите - който се корени в нея и чрез който може да се чувства посадена в една чисто духовна първооснова. Отначало това чувство не се изразява в едно ясно изразена мисъл; обаче ние можем да я почувствуваме живо като чувство живеещо в тази епоха на зачитането, от уважението, с което то се ползва. Според един "Диалог" на Платон, Парменид е казал на младия Сократ: ти трябва да научиш изкуството на мисленето от Зено, иначе истината ще остане далече от тебе. Това "изкуство на мисълта" се е чувствувало като една необходимост за човешката душа, която иска да пристъпи към духовните първооснови на съществуването.

Който не вижда в напредъка на човешкото развитие към степента на изживяването на мисълта, как с началото на този живот са престанали действителните изживявания - образните изживявания -, които са съществували по-рано, той ще вижда особеността на мислителните личности от 6-то и следващите преди християнски столетия в Гърция в една светлина различна от тази, в която те са представени в настоящето изложение. Мисълта издигна един вид стена около човешката душа. По-рано, според нейното чувствуване, тя се намираше вътре в явленията на природата; и това, което изживяваше заедно с тези природни явления, както изживяваше дейността на собственото си тяло, то се представяше пред нея под формата на образни явления, които присъствуваха в тяхната пълна оживеност; сега се разтягаше мисълта през външния свят. И душата можеше

да се чувства в това, което се простира във в пространство и време, само като се свързваше с мисълта. Ние чувстваме едно такова душевно настроение, когато насочим поглед към *Анаксагор* от Клапомене в Мала Азия /роден в 500 г. пр. Хр. /. В своята душа той се чувства свързан с живота на мислите; този живот на мислите обгръща това, което е разпространено в пространството и във времето. Така разпространеното се явява като *Нус*, мировият ум. *Нус* прониква като същност цялата природа. Обаче самата природа се представя като съставена от малки първични същества. Природните процеси, които се получават чрез задружното действие на тези първични същества, са това, което сетивата възприемат, след като картината от образи е изчезнала от природата. Тези първични същества са наречени *Хомойомери*. В себе си човешката душа изживява връзката с мировия ум /с *Нус*/ в мисълта сред нейните стени; през прозорците на сетивата тя гледа към онова, което мировия ум прави да се роди чрез взаимодействието на хомойомерите.

Емпедокъл /който е роден в 400 г. пр. Хр. в Агригент/ беше една личност, в чиято душа старият и новият начин на образуване на представите се сблъскват в остра борба. Той още чувства нещо от втъкаността на душата с външното съществуване. Омраза и любов, антипатия и симпатия живеят в човешката душа; те живеят също и във в стената, която обгръща човешката душа; по този начин животът на душата се продължава във в от нея по същия начин и се явява в сили, които разделят и свързват елементите на външната при рода: въздух, огън, вода, земя, и така произвеждат това, което сетивата възприемат във в външния свят.

Емпедокъл стои така да се каже пред природата, която за сетивата се явява като обездушена, и развива едно душевно настроение, което възстава против това обездушаване. Неговата душа не може да повярва, че истинската същност на природата е това, което мисълта иска да направи от нея. Тя най-малко може да допусне, че действително стои към тази природа в такова отношение, каквото се получава за мислителното съзерцаване на света. Трябва да си представим, какво става в тази душа, която изживява с цялата острота една такова вътрешно раздвоение и страда от него; тогава ние ще почувствуваме, как в тази душа на Емпедокъл старият начин на образуване на представите възкръсна като сила на чувството, обаче че не иска да осъзнае това напълно и така търси напълно и така търси едно съществуване на мислително образен начин; търси го по онзи начин, за който изказванията на Емпедокъл са един отзвук, който разбран в светлината на казаното тук, изгубва своята чудноватост. От него се цитира следното изказване: "Сбогом на вас. Аз не скитам вече като един смъртен, а като един безсмъртен бог;... и щом пристигам в цъфтящите градове, аз съм обожаван от мъжете и жените; те се присъединяват към мене с хиляди,

търсейки с мене пътя за тяхното спасение, понеже някои от тях очакват от мене предсказания, други лечебни сенции за различни болести". Така се заглушава душата, която прави нейното собствено съществуване да се чувства като това на един прокуден бог, който е поставен от едно друго битие в обездушения свят на сетивата и който е поставен от едно друго битие в обездушения свят на сетивата в който поради това чувства Земята като "непривично място", и което той е хвърлен като за изказване. Несъмнено ние можем да намерим в душата на Емпедокъл и други чувства; защото от неговите изказвания проблясват светкавици на мъдрост; неговото чувство по отношение на "раждането на мислителното съзерцание на света" е дадено чрез такива построения.

Различно от тази личност гледат онези мислители, които се наричат *атомисти*, различно гледат те на това, което е станало от природата чрез раждането на мисълта за душата на човека. Най-важният от тях се счита *Демокрит* /роден в 460 г. пр. Хр. в Абдера/ *Левкип* е един вид негов предтеча.

При *Демокрит хомойомерите* на Анаксагор са станали с една значителна степен по-материални. При Анаксагор можем да сравним първичните части - същества още с живи зародиши; при Демокрит те се превръщат в мъртви, невидими частици, които чрез различни комбинации образуват нещата на външния свят. Те се движат отдалечавайки се един от други, едни към други, едни през други: така се раждат природните процеси. Мировият *Ум*, *Нус*, на Анаксагор, който като едно духовно /безтелесно/ съзнание прави да възникват по целесъобразен начин мировите процеси от задружното действие на хомойомерите, при Демокрит се превръща в безсъзнателна природна закономерност /Ананке/. Душата иска да счита за валидно само това, което тя може да схване като близкостоящ резултат на мисълта; природата е напълно обездушена; мисълта като душевно изживяване избледнява и се превръща във вътрешен сянькообразен образ на обездушената природа. По този начин чрез Демокрит се явява мислителният първообраз на всички повече или по-малко материалистично оцветени светогледи на следващите времена.

Атомният свят на Демокрит представлява един външен свят една природа, в която не живее никаква "душа". Изживяването на мислите в душата, чрез раждането на които човешката душа бе насочена да обърне внимание на себе си: при Демокрит това бяха изживявания само на сенки. С това е охарактеризирана една част от съдбата на изживяванията на мислите. Те довеждат човешката душа до съзнанието на нейната собствена същност, но същевременно я изпълват с несигурност по отношение на самата нея. Чрез мисълта душата изживява себе си в самата себе си, но същевременно тя може да се почувствува откъсната от духовна та, незави-

сима от нея мирова сила, която и дава сигурност и вътрешен устой. Така откъснати в душата се чувстваха онези личности, които в гръцкия духовен живот насят името "софисти". Най-значителният в техните редици е *Питагор* /от Адера 480-410 г. пр. Хр. /. наред с него значение имат също: *Горгias*, *Критиас*, *Хипиас*, *Тразимахус*, *Продикус*. Софистите са представени често пъти като хора, които са се отдавали с мисленето на една повърхностна игра. До това мнение е допринесъл много начинът, по който ги е представил авторът на комедии *Аристофан*. Обаче наред с други неща, като външно основание за едно по-добро зачитане от значение е например също, че самият Сократ, който в известни граници се чувствуваше като ученик на Продикус, счита този последния като човек, който е развил у своите ученици облагородяването на езика и на мисленето. Възгледът на *Питагор* е изразен в прословутото изречение: "Човекът е мярката на всички неща, на съществуващите, че те са, на несъществуващите, че те не са". В убеждение то, което стои на основата на това изречение, се чувствава господстващо изживяването на мисълта. Това изживяване не чувствава никаква връзка с една обективна мирова сила. Когато Парменид счита, че сетивата дават на човека един измамен свят, ние бихме могли да отидем още по-далече и да прибавим: защо и мисленето, което изживяваме, не трябва да ни мами? Обаче Питагор би възразил: Какво го е грижа човек, дали светът намиращ се вън от него, е различен от това, което той възприема и мисли? Нима той си го представя за някой друг, а не за себе си? Възможно е този външен свят да бъде какъвто и да е за едно друго същество, но за това човекът не е нужно да се тревожи. Неговите представи трябва да му служат само за него; с тяхна помощ той трябва да намери своя път в света. Когато е напълно наясно по отношение на себе си, той не може да иска да има никакви други представи върху света, освен такива, които му служат. Питагор иска да може да гради върху мисленето; за целта той крепи това мислене единствено върху неговото собствено пълносилно съвършенство.

Обаче с това Питагор се поставя в известно отношение и противоречие с духа, който живее в глъбините на гърцизма. Този "дух" ясно може да се долови в гръцката същност. Той вече говори от надписа върху делфийския храм, "Познай себе си". Тази стара оракулна мъдрост говори така, като че съдържа призива към прогрес в светогледа, който се извършва от образното мислене към мислителното схващане на мировите тайни. Чрез този призив човекът е насочен към неговата собствена душа. Казва му се, че той може да чуе в нея говора, чрез който светът изразява своята същност. Но с това вниманието е насочено също върху нещо, което създава несигурности в неговото собствено изживяване. Духовите в гръцката страна трябваше да победят тези опасности, които възникваха в опира-

щия се на самия себе си душевен живот. Така те трябваше да изградят в душата мисълта като светоглед. При това софистите навлязоха в един опасен път. В тях духът на гърцизма застава пред една пропаст; той иска да си даде силата на равновесието чрез своята собствена сила. Както вече бе показано, ние трябва да насочим нашия поглед повече към сериозността на този опит и на смелостта, отколкото да го обвиняваме. Не отричаме, че обвинението е несъмнено оправда по отношение на много от софистите. Въпреки това този опит застава непосредствено на една повратна точка в гръцкия живот. Питагор е живял в 480-410 г. пр. Хр. пелопонеската война, която стои на повратна та точка на гръцкия живот, стана от 431-404 г. пр. Хр. Преди това в Гърция отделният човек беше включен здраво в социални връзки; обществото и традицията му даваха мярката за неговото действие и мислене. Отделната личност имаше стойност и значение само като член на цялото. При такива условия не можеше още да бъде поставен въпросът: каква стойност има отделният човек? Софистиката поставя този въпрос и с това направи стъпката към гръцкото *просвещение*. Това е всъщност въпросът: Как си устройва човекът своя живот, след като е добил съзнание за пробудения мислителен живот?

От Ферекид /или Талес/ до софистите сред развитието на светогледа в Гърция може да се наблюдава постепенно вживяване на родената още преди тези личности мисъл. При тях се показва, как действа мисълта, когато тя е поставена в служба на съзерцаването на света. Това раждане може да се наблюдава в цялата широта на гръцкия живот. Съзерцаването на света е само една област, в която се проявява едно общо явление на живота в един особен случай. Бихме могли да покажем едно свършено подобно течение на развитието в областите на изкуството, на поезията, на публичния живот, на различните области на занаятите, на съобщенията. Такова едно разглеждане би показало навсякъде, как човешката дейтелност се изменя, става друго под влиянието на онази организация на човека, която внася мисълта в съзерцаването на света. Съзерцаването на света не "открива" така да се каже мисълта, то се ражда напротив благодарение на това, че си служи с родения мисловен живот за изграждането на един образ на света, който *по-рано* се беше образувал от други изживявания.

* * * * *

Ако за софистите можем да кажем, че те доведоха духа на Гърцизма до една опасна подводна скала, която се изразява в думите "Познай себе си"; в *Сократа* ние трябва да виждаме една личност, която доведе до израз този дух с една висока степен на съвършенство. Сократ се е родил в Атина около 470 г. и е бил осъден на смърт в 400 г. чрез пиене на отрова.

Исторически Сократ стои пред наблюдателя чрез две предания. Веднъж той се явява в образа, който е нарисувал за него неговият ученик Платон /427-347 г. пр. Хр. /. Платон излага своя светоглед във формата на диалози. И Сократ се явява в тези "диалози" като поучаващ. Там той се явява като "мъдрец", който води обкръжаващите го лица до високи степени на познанието. Един втори образ на Сократ ни е обрисувал *Ксенофон* в своите "Спомени" за него. Отначало изглежда, че Платон е идеализирал съществуването на Сократ, а Ксенофон го е обрисувал повече според непосредствената действителност. Едно проникващо повече в този въпрос разглеждане би могло обаче да открие, че както Платон така и Ксенофон, всеки един рисува за Сократа образа, който са добили съгласно своите особени гледища и че поради това трябва да имаме предвид, доколко и двамата се допълват и взаимно се осветляват.

От много голямо значение трябва да се яви първо, че светогледът на Сократ е стигнал до следващите поколения изцяло като един израз на неговата личност, на основния характер на неговия душевен живот. Както Платон така и Ксенофон представят Сократа така, че имаме впечатлението: в него навсякъде говори неговото лично мнение; но личността носи в себе си съзнанието: Който изказва своето лично мнение от истинските дълбини на своята душа, той изисква нещо, което е повече от човешкото мнение, което е израз на намеренията на мировия ред чрез човешкото мислене. Сократ е приет от онези, които вярват, че го познават, така, че той е едно доказателство за факта: Истината се ражда в човешката душа мислейки, когато тази човешка душа е така свързана с нейната основна същност, каквато е бил случаят при Сократа. Когато Платон поглежда към Сократа, той не изнася едно учение, което е "установено" чрез размишление, а кара един развит в истинския смисъл човек да говори и наблюдава, какво този последният произвежда като истина. Така начинът, по който Платон се отнася към Сократа, става един израз за това, що е човекът по отношение на света. Важно е не само това, което Платон е изнесъл върху Сократа, а това, как в своето поведение като писател той е поставил Сократа в света на гръцкия духовен живот.

С раждането на мисълта човекът беше насочен към своята "душа". Сега възниква въпросът, какво казва тази душа, когато тя започва да говори и изразява това, което мировите сили са положили в нея? И от начина, по който Платон се поставя спрямо Сократа, се получава отговорът: В душата Разумът на света казва онова, което той иска да каже на човека. С това се създава основата на *доверието* в откровенията на човешката душа, доколкото тя развива в себе си мисълта. В знака на това *доверие* се явява образът на Сократ.

В древни времена гъркът се запитваше в светилищата при важни въпроси на живота; той се оставяше да му се "предскаже", каква е волята и мнението на духовните същества. Такова едно устройство е в съзвучие с едно душевно изживяване в образи. Човекът се чувствуваше свързан с царуването на управляващите света същества чрез образа. Докато човек не се чувства откъснат с тази душа от външния свят, беше естествено усещането, че чрез едно особено устройство този външен свят можеше да изрази повече, отколкото във всекидневното изживяване. Образът говореше от вън; защо външният свят да не може да говори особено ясно на определено място? Мисълта говори на вътрешността на душата. С това душата е насочена към *самата себе си*: тя не може да знае себе си свързана с друга душа така, както пророчеството на /свещеническите/ жречески оракули. Човек трябваше да отдаде на мисълта собствената си душа. Той чувствуваше на мисълта, че тя е едно общо благо на хората.

В живота на мислите мировият Разум свети без особени устройства. Сократ чувствуваше: В мислещата душа живее силата, която се търсеше при "оракулните места". Той чувствуваше "демона", духовната сила, която води човека, чувствуваше я в себе си. Мисълта доведе душата до там да осъзнае самата себе си. Със своята представа за говорещия в него демон, който, ръководейки го постоянно, казваше, какво трябваше той да върши. Сократ искаше да изрази: Душата, която е намерила себе си в живота на мислите, трябва да се чувства, като че в себе си тя общува с мировия Разум. Това е изразът на ценеността на онова, което душата има в изживяването на мисълта.

Под влиянието на този възглед "добродетелта" е поставена в една особена светлина. Както Сократ цени мисълта, той трябва да предполага, че истинската добродетел на човешкия живот се изявява на мислителния живот. Истинската добродетел трябва да бъде намерена в живота на мислите, защото мислителният живот предава на човека неговата стойност. "Добродетелта може да се научи", така изисква предимно Сократ своята представа. Тя може да се научи, защото трябва да я притежава онзи, който истински схваща живота на мислите. Интересно е това, което Ксенофон казва в това отношение за Сократа. Сократ поучава един ученик върху добродетелта. Развива се следния диалог: "Вярваш ли сега, че съществува едно учение и една наука за правдата, както съществува една наука на граматиката?" Ученикът: "Да". Сократ: "Кого считаш ти сега за солиден в граматиката, този, който нарочно не пише и не чете правилно, или онзи, който върши това преднамерено?" Ученикът: "Този, трябва да смятам за такъв, който върши това нарочно, защото ако би искал, той би могъл да направи това правилно". Сократ: "Не ти ли се струва сега, че този, който нарочно пише неправилно, разбира писането, а другият не го раз-

бира? " Ученикът: "Без съмнение". Сократ: "Но кой сега по-добре разбира *праведното*, който *нарочно* лъже, или измамва, или който върши това непреднамерено? "/Ксенофон, Спомени, превод от Гютлинг/. За Сократа е важно да обясни на ученика, че въпросът се касае за това, човек да има правилни мисли върху добродетелта. Също и онова, което Сократ казва върху добродетелта, е насочено към това, да бъде обосновано *доверието* към душата познаваща себе си в изживяването на мисълта. Човек трябва да се довери повече на правилната мисъл на добродетелта отколкото на други мотиви. Добродетелта прави човека ценен, когато той я изживява в мисли.

Така в Сократа се изразява това, към което се стремеше епохата преди него: Ценене на това, което е дадено на човешката душа чрез пробудения мислителен живот. Методът на учението на Сократ стои под влияние то на тази представа. Той пристъпва към човека с предположението: в него се намира животът на мислите; нужно е само той да бъде пробуден. Ето защо той така насочва своите въпроси, че запитаният да бъде предизвикан към пробуждане на неговия мисловен живот. В това се състои същността на Сократовия метод. Роденият в 427 г. пр. Хр. в Атина *Платон* чувствуваше като ученик на Сократа, че благодарение на този последния в него е укрепнало доверието към мисловния живот. Това чувство озарява отначало целия душевен живот на Платон. Всичко, което човек познава чрез сетивата или по някой друг начин, няма стойност, докато душата не го е поставила в светлината на мисълта. За Платон философията става наука за идеите като нещо, което има истинско битие. *А идеята* е откровение на мировия Дух чрез откровението на мислите. Светлината на мировия Дух свети в човешката душа, изявява се в нея като Идеи; и схващайки идеята, човешката душа се съединява със силата на мировия Дух. Разпростреният в пространството и във времето свят е като масата на морската вода, в която се отразяват звездите; обаче действително е само това, което се отразява като идея. Така за Платон целият свят се превръща в действащите едни върху други идеи. Тяхното действие в света се осъществява чрез това, че идеите се отразяват в *хиле*; първичната материя. Чрез това отразяване се ражда това, което човекът вижда като множество отделни неща и отделни процеси. Но човек не трябва да простира познанието върху хиле, първичната материя, защото в нея не е истината. До истината той стига едва тогава, когато от образа на света отстранява всичко, което не е идея.

За Платон човешката душа е живееща в идеята; обаче този живот е така изграден, че не във всички прояви той е едно откровение на нейния живот в идеите. Доколкото душата е потопена в живота на идеите, тя се явява като "разумна душа" /Психологистика/. Като такава се явява душата на

себе си, когато във възприемането на мислите се изявява на самата себе си. В нейното земно съществуване тя не е в състояние да се изявява само така. Тя трябва да се изразява и така, че да се явява като "неразумна душа"/Психоалогос/. И като такава тя отново се явява в две форми, като развиваща смелост и като изпълнена с желания душа. Така изглежда, че Платон различава в човешката душа три члена или части: разумната душа, смелата душа и желаещата душа. Обаче ние ще налучкваме духа на неговия начин на мислене по-добре, когато изразим това по друг начин: Според нейната същност душата е един член на света на идеите. Като такава тя е разумна душа. Но тя проявява своята дейност така, че към нейния живот в разума прибавя смелостта и елемента на желанията. В този троичен начин на изява тя е земна душа. Като разумна душа тя слиза чрез физическото раждане в земното съществуване и със смъртта отново се връща в света на идеите. Доколкото е разумна душа, тя е *безсмъртна*, защото като такава тя живее вечното съществуване на света на идеите.

Това учение на Платон за душата се явява като един важен факт сред епохата на възприятията на мисълта. Пробудената мисъл насочи човека към душата. У Платон се развива един светоглед, който е изцяло резултат на възприятието на мисълта. В Платон мисълта се осмели да насочи вниманието не само върху душата, но и да изрази това, което е душата, така да се каже да я опише. И това, което мисълта има да каже върху душата, дава на тази последната силата *да знае себе си във вечното*. Мисълта осветлява в душата даже природата на временното, като разширява своята собствена същност над това временно. Душата възприема мисълта. Така както тя се изявява в земния живот, в нея не може да се развие чистата форма на мисълта. От къде изживяването на мисълта, щом то не може да бъде развито в земния живот? То съставлява един *спомен* за едно предиземно състояние. Мисълта така е обзела душата, че не се задоволява с нейното земно съществуване. Тя се е изявила на душата в едно предсъществуване /преди земното съществува не/ в света на духа /света на идеите/ и през време на своето земно съществуване душата я извлича чрез спомена от онзи живот, който тя е прекарала в духа.

От такова едно схващане за душата следва това, което Платон има да каже върху моралния живот. Душата е морална, когато така устройва своя живот, че се изразява колкото е възможно повече като разумна душа. *Мъдростта* е онази добродетел, която произхожда от разумната душа; тя облагородява човешкия живот; *смелостта* /силният дух/ се полага на душата на смелостта, *благоразумието* на душата на желанията. Двете последни добродетели се раждат, когато разумната душа става господар над другите прояви на душата. Когато и трите добродетели действуват зад-

ружно по хармоничен начин в човека, тогава се ражда това, което Платон нарича *правда* - насоката към доброто, *дикайозине*.

Ученикът на Платон, *Аристотел* /роден в 384 г. пр. Хр. в Стагира, Тракия, починал в 321 г. пр. Хр. / - отбелязва наред със своя учител връхната точка на гръцкото мислене. При него вече е извършено вживяването на мисълта в светогледа и е стигнало до покой. Мисълта поема своето законно владение, за да разбере от себе си същността и процесите на света. Платон още прилага своето мислене за това, за да постави мисълта в нейната власт и да я доведе до света на идеите. При Аристотел този пласт е станала нещо самопонятно. По-нататък се касае за това, тя да бъде затвърдена навсякъде над областта на познанието. Аристотел разбира да използва мисълта като един инструмент, който прониква в същността на нещата. При Платон се касае за това, да бъде преодоляна вещта или същността на външния свят; и когато тя е преодоляна, душата носи в себе си идеята, която само е осенила външната същност, но е останала чужда за нея и виси над нея в един духовен свят на истината. Аристотел иска да се потопи в съществата и процесите и това, което душата намира при това потопяване, то е същността на самата вещ. Душата чувства, като че само е извлякла тази същност от вещта и я е довела за себе си във формата на мисъл, за да може да я носи в себе си като един спомен за вещта. Така за Аристотел идеите са в нещата и в процесите; те са *едната страна* на нещата, онази, която душата може да извлече от тях със своите средства; другата страна, която душата не може да извлече от нещата, чрез която тези неща имат своя изграден на себе си живот, е веществото, материята /хиле/.

Както при Платон от неговия възглед за душата пада светлина върху целия му светоглед, такъв е случаят и при Аристотел. И при двамата мислители нещата стоят така, че ние можем да охарактеризираме основната същност на техния светоглед, когато сторим това за техния възглед за душата. И за двамата мислители биха имали значение много подробности, които не могат да намерят място в това изложение; но и при двамата схващането за душата дава *насоката*, която е поел техният начин на мислене.

За Платон е важно това, което живее в душата и като такова има дял в духовния свят; за Аристотел е важно, как се представя душата в човека за неговото собствено познание. Както душата трябва да се потопи в другите неща, така тя трябва да се потопи и в самата себе си, за да намери в себе си онова, което съставлява нейната същина. Идеята, която в смисъла на Аристотел човекът намира в една вещ вън от душата, е наистина тази същност на вещта; обаче душата е довела тази същност във формата на идея, за да я има за себе си. Идеята има своята действителност не в позна

ващата душа, а във външната вещ заедно с материята /хиле/. Но щом душата се потопи в самата себе си, тя намира идеята като такава в действителност. В този смисъл душата е идея, обаче действаща идея, ефективна същност. И тя се държи като такава действаща същност също и в живота на човека. Тя завладява тялото и зародишния живот на човека. Докато при една вещ намираща се вън от душата идея и материя образуват едно неделимо единство, това не е така при човешката душа и нейното тяло. Тук самостоятелната човешка душа обхваща, завладява тялото, обезсилва действащата вече в тялото идея и сама застава на нейното място. В тялото, с което човешката душа се свързва, в смисъла на Аристотел вече живее нещо душевно. Защото той вижда в тялото на растението и в тялото на животното да действа нещо второстепенно душевно. Едно тяло, което носи в себе си душевното на растението и на животното, бива един вид оплодено от човешката душа. И така за земния човек се съединяват нещо телесно-душевно и нещо духовно-душевно. През време на земния човешки живот духовно-душевното отстранява самостоятелната действеност на телесно-душевното и действа с телесно-душевното като със свой инструмент. Чрез това се раждат пет душевни прояви, които при Аристотел се явяват като пет душевни членове; Растителната душа /Трептикон/, Усещата душа /Естетикон/, Развиващата желания душа /Оректикон/, Развиващата воля душа /Кинетикон/ и Духовната душа /Дионетикон/. Човекът с духовната душа чрез това, което принадлежи на духовния свят и в живота на зародиша се свързва с телесно-душевното; другите членове на душата се раждат, когато духовната душа се развива в тялото и води чрез него земния живот. Приемайки съществуването на една духовна душа, за Аристотел естествено съществува и един духовен свят въобще. Образът на света, който Аристотел има, стои така пред съзерцаващия поглед, че долу живеят нещата и процесите, представляващи материята и идеята; колкото по-нагоре насочва човек своя поглед, толкова повече изчезва това, което носи материален характер, явява се нещо чисто духовно - представяйки се на човека като идея - явява се сферата на света, в която божественото има своята същина като чиста духовност, което движи всичко. На тази сфера на света принадлежи човешката душа като духовна душа; тя не съществува като индивидуално същество, а като част от мировия Дух, преди да се свърже с телесно-душевното. Чрез това свързване тя добива своето индивидуално, отделено от мировия Дух съществуване и след своето отделяне от тялото продължава да живее по-нататък като духовно същество. Така индивидуалната душевна същност започва с човешкия земен живот и след това живее по-нататък безсмъртно. Платон приема едно съществуване на душата преди земния живот, но Аристотел не приема такова съществуване. Това е също така естествено за този

последния, който оставя да съществува идеята в нещата, както и другото е естествено за Платон, който си представя идеята плуваща над нещата. Аристотел намира идеята в нещата; и душата постига това, което тя трябва да бъде в духовния свят като индивидуалност, в тялото.

Аристотел е мислителят, който прави мисълта да се развие чрез допира със същността на света в светоглед Епохата преди Аристотел доведе до изживяването на мислите; Аристотел взема мислите и ги прилага към онова, което му се предлага в света. Самопонятният начин, да живее в мисълта, който му е свойствен, довежда Аристотеля също до това, да изследва законите на самия мисловен живот, логиката. Една такава наука можеше да се роди само, след като пробудената мисъл процъфтя до един зрял живот и стигна до едно такова хармонично отношение с нещата на външния свят, какъвто можем да намерим при Аристотел.

Поставени до Аристотел, мислителите, които цялата древност ни показва като негови съвременници и следовници, са личности, които имат много по-малко значение. Те правят впечатлението, като че на техните способности се изплъзва нещо, което би им позволило да се издигнат до степенята на разбиране, на която стоеше Аристотел. Ние имаме чувството, че те не отклоняват от него, защото трябва да установят възгледи върху нещата, които не разбират така добре както той ги разбира. Бихме могли да изведем техните възгледи от техните недостатъци, които ги съблазни да изкажат мнения, които всъщност са вече опровергани при Аристотел.

Такова едно впечатление можем да получим първо при *стоиците и при епикурейците*. Към първите, които са получили своето име от колонната зала *Стоа*, в Атина, където те са учили, принадлежат на *Зено* от Китион /342-270 г. пр. Хр. /, *Клеант* /200 г. пр. Хр. роден/, *Хризин* /282-209 г. пр. Хр. /и др. Те вземат от съществуващите по-рано светогледи това, което им се струва разумно в тези светогледи; но за тях е важно преди всичко, да изпитат чрез разглеждането на света, как е поставен човекът в света. Според това те искат да определят, как трябва да бъде устроен животът, за да отговаря той на мировия ред и за да прояви човекът в своя живот онова в смисъл на този миров ред, което е съобразено с неговото същество. В техния смисъл, чрез желанията, страстите, нуждите човек заглушава своето природосъобразно същество; чрез сдържаност, спокойствие, не проявяване на нужди той чувства най-добре, какво трябва да бъде и може да бъде. Идеалът на човека е "мъдрецът", който не затъмнява чрез никакъв порок вътрешното развитие на човешкото същество.

Ако мислителите до Аристотел насочваха своето внимание върху това, да добият познанието, което е достижимо за човека, след като чрез възприятието на мисълта той беше стигнал до пълното съзнание за своята душа,

със стоиците започва размишлението върху това: какво трябва да прави човек, за да изрази най-добре своята човешка същност?

Епикур /роден в 342 г. пр. Хр. , починал в 270 г. пр. Хр. /разви по свой начин елементите, които бяха заложени вече в атомистиката. И върху тази основа той изгражда един възглед на живота, който може да се счита като един отговор на въпроса: Тъй като човешката душа изпъква като цвят от мировите процеси, как трябва да живее тя, за да изгради своя отделен живот, своята самостоятелност съобразно с разумното мислене? Епикур може да отговори на този въпрос само по такъв начин, който взема под внимание душевния живот между раждането и смъртта, защото при пълна откровеност от атомистичния светоглед не може да се получи нищо друго. За един такъв възглед особена загадка на живота трябва да представлява болката, страданието. Защото страданието е един от онези факти, които убиват в душата съзнанието на миналите времена движението на звездите, падането на дъжда могат да бъдат разглеждани така, както се разглежда движението на собствената ръка, т. е. да се чувствава и в двете една единна духовно-душевна същност. Но че съществуват в човека процеси, които могат да причинят страдание, а във него няма такива, това заставя обаче душата да признае своята особена същност. Едно учение на добродетелите, което, както това на Епикур, се стреми да живее в хармония с мировия разум, от само себе си разбира, че ще може да цени един такъв идеал на живота, който води до отбягването на страданието, на неудоволствието. Така всичко, което отстранява неприятното, става най-висше епикурейско благо на живота.

Това схващане за живота намери в следващото време множество последователи; то бе възприето също и от стремящите се към образование римляни. Римският поет Т. Лукрециус Карус /95-53 г. пр. Хр. / го изрази в една съвършена форма в своето стихотворение "Върху природата".

Възприемането на мислите води душата до признаването на самата себе си. Но може също да се случи, щото душата да се чувствава безсилна да задълбочи изживяването на мислите така, че да намери в него една връзка с основите на света. Тогава душата се чувствава откъсната от връзката с тези основи чрез мисленето; тя чувствава, че нейната същност лежи в мисленето; но не намира никакъв път, за да открие в мислителния живот нещо друго освен само нейното собствено потвърждение. Тогава тя може да се откаже от всяко истинско познание. В такова положение се намираше *Пиррхо* /300-270 г. пр. Хр. / и неговите последователи, чието убеждение се нарича *скептицизъм*. Скептицизмът, светогледът на съмнението, не приписва на изживяването на мислите никаква друга способност, освен тази за образуване на човешки мнения върху света; дали тези

мнения имат някакво значение за света вън от човека, върху това той не иска да решава нищо.

В редицата на гръцките мислители можем да съзрем в определен смисъл една затворена картина. Наистина трябва да си признаем, че едно такова съединяване на възгледите на личности може твърде лесно да носи един напълно външен характер и в много отношения да има само едно второстепенно значение. Защото същественото остава все пак разглеждането на отделните личности и добиването на впечатления върху това, как в тези отделни личности се изявява в особени случаи общо-човешкото. Обаче ние виждаме в редицата на гръцките мислители нещо, като раждане, като развитие и като живот на мисълта; в мислителите преди Сократа един вид пролог; в Сократа, Платона и Аристотеля *върха*, а в следващото време един залез на мислителния живот, един вид угасване на същия.

Който проследява това протичане разглеждайки го, той може да стигне до въпроса: Има ли действително изживяване на мисълта силата, да даде на душата всичко онова, до което то я е довело, като я е довело до пълно съзнание за самата себе си? За безпристрастния наблюдател гръцкото изживяване на мисълта има един елемент, който го прави да се яви "съвършено" в най-добрия смисъл. Това е, като че в гръцките мислители силата на мисълта е изработила всичко, което тя крие в самата себе си. Който иска да съди по друг начин, ще забележи при по-точно взирание, че някъде неговото разсъждение крие някаква грешка. По-късни светогледи са произвели нещо друго чрез други психически сили: по-късните мисли като такива се представят винаги така, че в тяхното същинско мисловно съдържание те са съществували вече при някой гръцки мислител. Това, което може да бъде *мислено*, и как човек може да се съмнява в мисленето и в познанието: всичко това се явява в гръцката култура. И в изявяването на мисълта душата схваща себе си в нейната същност.

Обаче гръцкият мислителен живот е показал на душата, че той има силата да и даде *всичко* онова, което е възбудил в нея. Пред този въпрос стоеше, съставляващ като един вид отзвук на гръцкия мислителен живот, онова светогледно течение, което се нарича *неоплатонизъм*. Неговият главен представител е *Плотин* /204-269 г. сл. Хр. /. Като един негов предтеча можем да назовем *Филон*, който е живял в началото на нашето летоброене в Александрия. Защото за изграждането на един светоглед Филон не се опира на творческата сила на мисълта. Напротив той прилага мисълта, за да разбере откровението на Стария Завет. Той тълкува мислително, алегорично това, което са разказвали като факти в този документ. Разказите на Завета стават за него символи за психически процеси, до които той се стреми да се приближи с мисълта. *Плотин* не вижда в мислителното изживяване на душата нещо, което обхваща душата в нейния пълен живот.

Върху *този* душевен живот схващането на мислите по-скоро хвърля едно було, отколкото да го разкрива. Душата трябва да победи същността на мисълта, да я изкорени в себе си и след това изкореняване може да навлезе в едно изживяване, което я свързва с Първичното Същество на света. Мисълта довежда душата до себе си; тя трябва да схване сега в себе си нещо, което отново я отвежда от областта, в която я е довела мисълта. Плотин се стреми към едно *озарение*, което се явява в душата, след като тя е напуснала областта, в която я е довела мисълта. Така той смята, че се издига до едно мирово Същество, което не влиза в живота на мислите; ето защо за него мировият Разум, до който се издигат Платон и Аристотел, не е последно то, до което душата стига, а едно творение на по-Висшето, което се намира вън от всяко мислене. От тази Същност, която се намира над мисълта, която не може да се сравни с нищо, върху което са възможни мисли, извираят всички процеси на света.

Мисълта, както тя може да се изяви на гръцкия духовен живот, завърши така да се каже своята окръжност до Плотин и с това изчерпи отношенията, до които човек може да стигне в нея. И Плотин търси други изрази, различни от тези, които се крият в откровението на мислите. Той излиза вън от развиващия се напред живот на мислите и навлиза в областта на мистиката. Тук ние не възнамеряваме да направим едно изложение върху същинската мистика, а само едно такова, което представя развитието на мисълта, и онова, което произтича от самото това развитие. Въпреки това на различните места в духовното развитие на човечеството стават свързвания на мислителния светоглед с мистиката. Едно такова свързване съществува при Плотин. В неговия душевен живот меродавна е не само мисълта. Той има една психическа опитност, която представлява вътрешно изживяване, без в душата да присъствуват мисли, мистично изживяване. В това изживяване той чувства своята душа съединена с Първопричината на света. Но как след това той представя връзката на света с тази Първопричина, това може да бъде изразено в мисли. От свръхмисловния Принцип са произлезли съществата на света. Свръхмисловният Принцип и най-съвършеното. Това, което произлиза от него, е по-малко съвършено. Така върви надолу до видимия свят, който е най-несъвършеният. Сред този свят се намира човекът. Чрез усъвършенствуване на своята душа той трябва да отстрани от себе си онова, което светът може да му даде повече, и който той се намира отначало, и така да намери един път, който ще направи от него едно същество, което да отговаря на съвършеното Начало.

Плотин се представя като една личност, която се вижда поставена в невъзможност да продължи гръцкия мислителен живот. Той не може да стигне да нищо, което да бъде една по-нататъшна издънка на светогледния

живот на самата мисъл. Ако насочим поглед върху смисъла на развитието на светогледите, ние сме оправдани да кажем: Образното мислене се е превърнало в мислене с мисли; по същия начин мисленето с мисли трябва да се преобрази по-нататък. Но по времето на Плотин развитието на светогледите не беше още узряло за това. Ето защо Плотин напуска мисълта и търси въвн от изживяването на мисълта. Въпреки това, оплодени чрез неговите мистични изживявания, гръцките мисли приемат формата на идеи на развитието, които си представят мировия процес като произлизане на една редица от степени на намиращи се в слизание несвършени същества от едно най-висше свършено Същество. В мисленето на Плотин продължават да действуват гръцките мисли; но те не растат по-нататък като един организъм, а са приети от мистичното изживяване и се оформят не в това, което сами образуват от себе си, а в нещо, което е преобразено чрез извънмисловни сили. Последователите и продължителите на този светоглед са *Амониус Саккас* /175-250 г. сл. Хр. /, *Порфирий* /232-304 г. /, *Ямблик* /който е живял през 4-тото столетие сл. Хр. /, *Проклус* /410-485 г. / и др.

По един подобен начин, както Плотин и неговите следовници гръцкото мислене бе продължено по-нататък в неговото повече платоническо оцветение под влиянието на един извънмисловен елемент, стана също то с това мислене в неговия питагорейски нюанс чрез *Нигидиус Фигулус*, *Аполоний от Тиана*, *мо Дератус от Гадес* и др.

МИСЛИТЕЛНИЯТ ЖИВОТ ОТ НАЧАЛОТО НА ХРИСТИЯНСКОТО ЛЕТОБРОЕНЕ ДО ЙОХАНЕС СКОТУС ИЛИ ЕРИГЕНА

В епохата, която последва разцвета на гръцките светогледи, тези светогледи се потопяват в религиозния живот на тази епоха. Течението на светогледите изчезва някакси в религиозните движения и изплува отново едва в един по-късен момент. С това не искаме да твърдим, че тези религиозни движения не стоят във връзка с напредъка на светогледния живот. Напротив такъв е случаят в най-широкия смисъл на думата. Обаче тук ние не възнамеряваме да кажем нещо върху развитието на религиозния живот. Искаме да охарактеризираме само напредъкът на светогледите, доколкото този напредък се получава като такъв от изживяването на мисълта.

След изчерпването на гръцкия мислителен живот, в духовния живот на човечеството настъпва една епоха, в която религиозните импулси стават движещи сили и на мислителния светоглед. Това, което при Плотин беше негово собствено мистично изживяване, вдъхновяващото за неговите идеи, подобно нещо става в един по-разширен живот за духовното развитие на човечеството религиозните импулси в една епоха, коя то започва с

изчерпването на гръцкия светоглед и трае приблизително до Скотус Еригена /починал в 885 г. сл. Хр./. В тази епоха развитието на мисълта не престава напълно; развиват се даже величествени, обхват ни построения на мисли. Обаче мислителните сили на тези построения не извличат своите извори от самите себе си, а от религиозните импулси.

В тази епоха религиозният начин на мислене тече през развиващите се човешки души; и подбудите на този начин на мислене произтичат образите на света. Мислите, които възникват при това, са продължаващите да действуват гръцки мисли. Хората приемат тези мисли, преобразуват ги; но те не ги довеждат до никакъв растеж за самите тях. Светогледите възникват като от задния фон на религиозния живот. Това, което живее в тях, не е развиващата се мисъл; това са религиозни импулси, които се стремят да си създадат в постигнатите мисли един израз.

Можем да наблюдаваме това развитие при отделните важни явления. Тогава виждаме как на европейска почва платоническите и по-стари начини на мислене водят борба да разберат това, което религиите проповядват, и също да водят борба срещу него. Видни мислителни търсят това, което религията разкрива, и искат да го представят като оправдано пред старите светогледи. Така се ражда това, което историята нарича *гнозис*, с едно повече християнско или повече езическо оцветение. Личности, които имат значение за Гнозиса, са *Валентинус*, *Базилидес*, *Марцион*. Тяхното мислително творчество е една обхватна представа за развитието на света. Познанието, гнозисът, когато се издига от мислителната и свръхмислителната област, завършва в представата за едно най-висше, сътворяващо света Същество. Това Същество е по-високо от всичко, което може да бъде възприемано като свят от човека. И много високо са също съществата, които то ражда от себе си, *еоните*. Но тези същества образуват една слизаща стълба на развитието, така щото един *еон* като по-несвършен винаги произлиза от един по-свършен. Като един такъв *еон* на една по-късна степен на развитието трябва да се счита *Творецът* на възприемаемия за човека свят, на който принадлежи също и човекът. С този свят може сега да се свърже един *еон* от най-висшата степен на развитието. Един *еон*, който е останал в един чисто духовен, свършен свят, и се е развил там по-нататък в най-добрия смисъл, докато други Еони са произвели нещо несвършено и накрая и сетивния свят заедно с човека. Така за Гнозиса е мислимо свързването на два свята, които са минали различни пътища на развитието, и от които след това в даден момент несвършеният е подбуден от свършения за едно ново развитие към свършеността. Гностиците, които имаха склонност към Християнството, виждаха в *Христа Исуса* онзи свършен Еон, който се е свързал със земния свят.

Повече на догматична християнска почва стояха личности като *Климент Александрийски* /починал в 211 г. сл. Хр. / и *Ориген* /роден в 185 г. сл. Хр. /. Климент заема гръцките светогледи като една подготовка на християнското откровение и ги използва като инструмент, за да изрази и защити християнските импулси. По същия начин постъпва и Ориген.

Като сливащ се в един обхванен поток от представи се намира вдъхновеният от религиозните импулси мисловен живот в съчиненията на *Дионисий Ареопагита*. Тези съчинения се споменават от 533 г. сл. Хр., те не са били написани по-рано, обаче в техните основни черти, не в подробностите, произхождат от едно по-ранно мислене на тази епоха. Можем да скицираме съдържанието им по следния начин. Когато душата се изтръгне чрез борба от всичко, което може да възприема и мисли като битие, когато се издигне над всичко, което може да мисли като небитие, тя може да предчувства духовно областта на свръхбитието, на скритото Божествено Същество. В това Същество се съедини Прабитието с първичното Добро и с първичната Красота. Изхождайки от тази първична троичност, душата гледа една низходяща степенувана редица от същества, които стигат до йерархичен ред до човека.

В 9-тото столетие Скотус Еригена приема този светоглед и го преустройва по свой начин. За него светът се представя като едно развитие в четири "природни форми". Първата е "творящата и несътворената природа". В нея се съдържа чистата духовна първична Основа на света, от която се развива "творящата и сътворената природа". Това е сбор от духовни Същества и Сили, които чрез тяхната дейност произвеждат първо "сътворената и нетворящата природа", на която принадлежат сетивният свят и човекът. Те се развиват така, че са приети и "несътворената и нетворящата природа", в която действуват фактите на спасението, религиозните средства на милостта и благодатта и т. н.

В светогледите на гностиците, на Дионисий Ареопагита, на Скотус Еригена човешката душа чувствава своите корени в една основа на света, на която тя застава не чрез силата на мисълта, а от която иска да получи в дар света на мислите. Душата не се чувствава сигурно в собствената сила на мисълта; въпреки това тя се стреми да изживее своето отношение към мировата Основа в мисълта. Мисълта, която при гръцките мислители живееше от своята собствена сила, сега душата я оставя да бъде оживена от една друга сила, която тя черпи от религиозните импулси. През тази епоха мисълта води така да се каже едно съществуване, в която дреме нейната собствена сила. Така можем да си представим и образното мислене в столетията, които са предхождали раждането на мисълта. Образното мислене е имало едно прадревно разцъфтяване, подобно на изживяването на мисълта в Гърция; след това то започва да черпи своята сила от други им-

пулси и едва след като беше минало през това междинно състояние, то се преобрази в изживяването на мисълта. През първите столетия на християнското летоброене имаме едно междинно състояние на растежа на мисълта; така се явява мисълта през тази епоха.

В Азия, където възгледите на Аристотел намираха разпространение, се ражда стремежът семитските религиозни импулси да бъдат изразени в идеите на гръцкия мислител. Това се присажда след това върху европейска почва и навлиза в европейския духовен живот чрез мислители като *Аверое*, велик последовател на Аристотел /1120-1198 г. / , *Маймонид* /1135-1204 г. / и др. При Аверое намираме възгледа, че съществува нето на особен мисловен свят в личността на човека е една грешка. Съществува само един единен свят на мислите в божественото Първично Същество. Както една светлина маже да се отрази в много огледала, така *единният* свят на мислите са изявява в много хора. Наистина през време човешкия земен живот става едно развитие на света на мислите; обаче в действителност това развитие е само един процес в духовната единна Първична Основа. Когато човек умира, тогава просто престава индивидуалната изява чрез него. Неговият мисловен живот съществува само в *единния* мисловен живот. Този светоглед прави гръцкото изживяване на мисълта да действа по-нататък така, че той поставя това изживяване на мисълта в единната божествена Основа на света. Той прави впечатлението, като че в него се изразява фактът, че развиващата се човешка душа не чувства в себе си първичната сила на мисълта; ето защо той поставя тази сила в една извънчовешка мисловна Сила.

СВЕТОГЛЕДИТЕ В СРЕДНОВЕКОВИЕТО

Като едно предвъзвестяване се показва един нов елемент, който произвежда из себе си самият мислителен живот, при *Августина* /354-430 г. / , за да тече след това незабелязано по-нататък в забулващото го религиозно мислене и да излезе наяве по-ясно едва в по-късното Средновековие. Новото при *Августина* е като един спомен от миналото за гръцкия мислителен живот. Той се оглежда около себе си и в себе си и си казва: възможно е всичко, което иначе светът разкрива, да е само несигурност и измама: в едно нещо не мога да се съмнявам, в сигурността на самото душевно изживяване. Това не ми се предава чрез никакво възприятие, което може да ме измами; в него се намирам аз самият; то е, защото аз присъствавам, когато ме се приписва неговото битие.

В сравнение с гръцкия мислителен живот в тези представи можем да съзрем нещо ново, въпреки че отначало те приличат на един спомен за него от миналото. Гръцкото мислене сочи към душата; при Августина вниманието се насочва към центъра на душевния живот. Гръцките мислители

разглеждат душата в нейното отношение към света; при Августина срещу душевния живот застава *нещо в самия този душевен живот* и съзерцава този душевен живот като един особен, затворен в себе си свят. Можем да наречем центъра на душевния живот "Азът" на човека. За гръцките мислители отношението на душата към света става загадка; за новите мислители такава загадка става отношението на "Аза" към душата. Това се вест за първи път при Августина; следващите светогледни стремежи имат още твърде много работа, за да доведат светогледа в съгласие с религията, отколкото да осъзнаят вече ясно новото, което е възникнало сега в духовния живот. Въпреки това в следващото време живее повече или по-малко несъзнателно за душите стремежът, мировите загадки да се разглеждат така, както изисква новият елемент. При мислители като *Анселм* /1070-1109 г. / и *Тома Аквински* /1227-1274 г. / това изпъква още така, че те наистина приписват на опиращата се на самото себе си човешко мислене способността, да изследва до определена степен процесите на света, но ограничават тази способност. За тях съществува една по-висша духовна действителност, до която изоставеното на самото себе си мислене никога не може да стигне; тази действителност може да му бъде разкрита по религиозен начин. В смисъла на *Тома Аквински* човекът се корени със своя душевен живот в действителността на света; обаче този душевен живот не може да познае от себе си тази действителност в пълен размер. Човекът не би могъл да знае, как неговото същество е поставено в хода на света, ако духовното Същество, до което не прониква неговото познание, не би се наклонило към него и не би му съобщило по пътя на откровението това, което трябва да остане скрито за познанието градящо само на собствена сила. От тази предпоставка Тома Аквински изгражда своя образ на света. Този образ има две части, една, която се състои от истините, които се разкриват на собствения мислителен живот върху естественото протичане на нещата; тази част се влива в една друга, в която се намира това което е стигнало до човешката душа чрез Библията и чрез религиозното откровение. Следователно в душата трябва да проникне нещо, което е недостижимо на нейния собствен живот, когато тя иска да се чувства в своето същество.

Тома Аквински се запознава напълно със светогледа на Аристотел. Този последният става за него учител в живота на мислите. С това Тома Аквински е една от най-изпъкващите, но все пак една от многобройните личности на средновековието, които изграждат собственото си мисловно настрояване върху това на Аристотел. Аристотел става за столетия учител на онези, които знаят, как Данте изразява почитта си към Аристотел в Средновековието. Тома Аквински се стреми да разбере по аристотелски начин това, което е човешки разбираемо. Така за него светогледът на Аристотел

става ръководител до онази граница, до която човешкият душевен живот може да стигне със своите собствени сили; отвъд тази граница се намира онова, до което в смисъла на Тома гръцкият светоглед не можа да стигне. Следователно за Тома Аквински човешкото мислене се нуждае от една друга светлина, от която то може да бъде осветлено. Той намира тази светлина в откровението. Както и да са заставали следващите мислителни спрямо откровението: те не можаха вече да приемат по гръцки начин мислителния живот. За тях не е достатъчно мисленето да разбере света; те предполагат, че трябва да съществува една възможност, да се даде на самото мислене една подкрепяща го основа. Ражда се стремежът, да бъде изследвано отношението на човека към неговата душа. Следователно човекът се вижда като едно същество, което съществува в свой душевен живот. Ако наречем това "нещо" "Азът", можем да кажем, че в по-ново време сред душевния живот се раздвижва съзнанието за "Аза", както в живота на гръцкия светоглед се роди мисълта. Колкото и различни форми да имат стремежите към светоглед в тази епоха, все пак всички те се въртят около изследването на азовата същност. Само че този факт не се явява навсякъде ясно в съзнанието на мислителите. Те често пъти мислят, че са отдаде ни по съвършено други въпроси. Бихме могли да говорим за това, че "загадката на Аза" се явява в най-различните маскировки. Понякога тя живее в светогледите на мислителите по такъв скрит начин, че твърдението: ето при този или онзи възглед се касае именно за тази загадка изглежда като едно произволно и пресилено мнение. Борбата със "загадката на Аза" се изразява най-силно в 19-тото столетие; и съвременните светогледи живеят сред тази борба.

Тази "загадка" живее още в спора между номиналисти и реалисти в Средновековието. Като един от представителите на *реализма* можем да считаме и Анселма от Кентърбъри. За него общите мисли, които човек си съставя, когато наблюдава света, не са само наименования, които душата си образува, а те се коренят в един действителен живот. Когато човек си образува общото понятие "лъв", за да обозначи с това всички лъвови, в смисъла на сетивното битие действителност имат несъмнено само отделните лъвови; обаче общото понятие "лъв" не е само едно обхващащо название, което има значение само за ползуване от човешката душа. То се корени в духовния свят и отделните лъвови от сетивния свят са разнообразни въплъщения на едната "лъвска природа", която се изразява в "идеята за лъвови". Против една такава "действителност на идеите" водеха борба *номиналисти* като *Рослен* /също в 11-то столетие/. За него "общите идеи" са само обгръщащи наименования - имена -, които душата си образува за нейно ползуване, за нейно ориентиране, но които не отговарят на никаква действителност. Действителни са само отделните неща. Спорът е характерен

за душевното настроение на неговите носители. И двете страни чувствуват необходимостта да изследват, каква стойност, какво значение имат мислите, които душата трябва да си образува. Те се отнасят към мислите различно от това както са се отнасяли към тях Платон и Аристотел. И това поради причината, че между завръщането на гръцкото развитие на светогледите и началото на новото развитие е станало нещо, което лежи като под повърхността на историческото развитие, но може да бъде забелязано от начина, по който различните личности се поставят към своя мислителен живот. За гръцките мислители мисълта се яви като едно възприятие. Тя се яви в душата както се явява червеният цвят, когато човекът застава срещу розата. И мислителят я приемаше като едно възприятие. Като такова възприятие мисълта имаше едно съвсем непосредствена убедителна сила. Гръцкият мислител имаше усещането, когато с душата си заставаще възприемчиво срещу духовния свят, че от духовния свят в тази душа не може да проникне една неправилна мисъл, както при правилно използване на сетивата в сетивния свят не може да се получи възприятието на един окрилен кон. За гърка се касаеше да може да черпи мислите от света. Тези мисли сами свидетелствуват за тяхната истинност. Против този факт не говори нито софистиката, нито скептицизмът. В древността в двете философски системи имат една съвършено различна отсенка от тези, която те имат в ново време. Те не говорят против факта, който се изявява ясно особено в истинските характери на мислителя, че гъркът е чувствувал мисълта много по-елементарно, по-пълносъдържателна, по-жива, по-действителна, отколкото може да я чувства човекът на новото време. Тази жизненост, която в Гърция е придавала на *мисълта характера на едно възприятие*, не съществува вече в Средновековието. Това, което е станало е следното: Както през време на гръцката епоха мисълта е проникнала в душата и е унищожила старото образно мислене, така през време на Средновековието в душите е прониквало съзнанието на "Аза"; а това е направило да се изпари жизнеността на мисълта; то му е отнело възприемателната сила. Ние можем да познаем, как напредва животът на светогледите само тогава, когато прозрем, как за Платон, Аристотел мисълта, идеята са били в действителност нещо съвършено различно от това, което те са станали за личностите от Средновековието и от новото време. Мислителят на древността имаше чувството, че *мисълта му е дадена*; мислителят на по-късно време има чувството: *аз образувам мисълта*; и така за него се ражда въпросът: какво значение може да има за действителността онова, което е образувано в душата? Гъркът се чувствуваше като душа отделен от света; в мисълта той търсеше да се свърже с духовния свят; по-късният мислител се чувства *самотен* със своя мислителен живот. Така се ражда изследването върху "общите идеи". Мислителят пита: как-

во съм образувал аз всъщност в тях? Дали те се коренят само в мене, или сочат към една действителност?

Във времената, които стоят между старото светогледно течение и по-новото течение, гръцкият мислителен живот пресъхва; обаче под повърхността в човешката душа се явява като *факт* съзнанието за Аза; от средата на Средновековието човекът насочва своя поглед срещу този извършен факт; и чрез силата на този факт се развива новата форма на загадката на живота. Реализмът и номинализмът са симптом за това, че човекът чувства извършения факт. Как и двете течения говорят върху мисълта, това показва, че в сравнение с нейното съществуване в гръцката душа тази мисъл така е избледняла, както беше претърпяло това образното мислене в душата на гръцкия мислител.

С това ние обръщаме внимание върху движещия елемент, който живее в по-новите светогледи. В тези светогледи действа една сила, която се стреми над мисълта като един нов фактор на действителността. Ние не можем да чувствуваме този стремеж на по-новото време като едно и също нещо с онова, което е бил стремежът за издигане на мисълта в древността при Питагор и по-късно при Плотин. Тези двама философи също се стремят да се издигнат над мисълта, но те си представят, че развитието на душата, нейното усъвършенстване, трябва да достигне онази област която се намира над мисълта. По-новото време предполага, че намиращият се над мисълта фактор на действителността трябва да бъде даден на душата от вън, че той трябва да дойде при нея.

В столетията, които следват епохата на номинализма и реализма, развитието на светогледите се превръща в едно *търсене* на новия фактор на действителността. Един път между онези, които се показват на наблюдателя на това търсене, с онзи, който са хванали средновековните мистици: Майстер Екхардт /починал в 1329 г./, Йоханес Таулер /починал през 1361 г./, Хайнрих Сузо /починал в 1365 г./. Най-нагледен става този път чрез разглеждането на така наречената "Теология дойч" /Германско богословие/, което произхожда от един непознат за историята автор. *Тези* мистици искат да приемат в съзнанието за Аза нещо, искат да изпълнят това съзнание с нещо. Ето защо те се стремят към един вътрешен живот, който е "напълно спокоен", който се отдава на вътрешен покой и който очаква по този начин, как душата ще се изпълни в нейната вътрешност с "божествения Аз". В по-късно време възниква едно подобно душевно настроение с по-голям устрем на духа при *Ангелус Силезиус* /1624-1677 г./.

Един друг път хваща *Николай Кузански* /Николай Крипс, роден в Куес на Мозел 1401 г., починал в 1464 г./. Той се стреми да се издигне над знанието постижимо чрез мисълта до едно състояние на душата, при което това знание престава и душата среща своя Бог в "знаещото незнание" или

"ученото невежество", в *докта игноранция*. Разгледано външно, това има голямо подобие със стремежа на Плотин. Обаче душевното устройство при двамата е различно. Плотин е убеден, че в човешката душа се намира нещо много повече от живота на мислите. Когато душата развие присъщата и сила, издигаща се над мисълта, тя стига със своето възприемане там, където винаги се намира, без обаче в обикновения живот да знае за това; Николай Кузански се чувства сам със своя "Аз"; този Аз няма в себе си никаква връзка с неговия Бог. Този Бог се намира вън от "Аза". "Азът" го среща, когато постигне "ученото невежество".

Парацелзий има вече по отношение на природата чувството, което се е развило все повече в по-новия светоглед и което е едно следствие на чувстващата се усамотена в Азовото съзнание душа. Той насочва погледа си към природните явления. Така както тези явления се представят, те не могат да бъдат приети от душата; но също така и мисълта, която при Аристотел се развиваше в тихо общение с природните явления, не може да бъде приета така, както тя се явява в душата. Ние не трябва да оставяме мисълта сама да говори: така чувствуваше Парацелзий; трябва да предположим, че зад природните явления има нещо, което се разкрива, когато се поставим в правилно отношение спрямо тях. Ние трябва да можем да приемем нещо от природата, което не образуваме сами, когато я гледаме, както образуваме мисълта. Ние трябва да сме свързани с нашия Аз чрез един друг фактор на действителността, а не чрез мисълта. Парацелзий търси зад природата една "по-висша природа". Неговото душевно настроение е такова, че той не иска да изживее нещо само в себе си, за да стигне до основите на съществуването, а иска един вид да се вмъкне със своя Аз в природните процеси, за да накара да му се изяви духът на тези процеси под повърхността на сетивния свят. Мистиците на древността искаха да проникнат в дълбините на душата; Парацелзий искаше да предприеме това, което *във външния свят води до срещата* с корените на природата.

Яков Бьоме /1575-1624 г. /, който като самотен, преследван занаятчия си състави един образ на света като от едно вътрешно озарение, внася все пак в този образ на света основния характер на по-новото време. Да, в самотата на своя душевен живот той даже развива особено изразително този основен характер, защото за него вътрешната двойственост на душевния живот, противоположността между Аза и другите душевни изживявания, застава пред духовното око. Той изживява "Аза" така, както този Аз си създава в душевния живот вътрешната противоположност, както той се отразява в собствената му душа. След това той отново намира това вътрешно изживяване в процесите в света. Той вижда в това изживяване едно раздвоение преминаващо през всичко. "В такова едно съзерцание човек намира две качества, едно добро и едно зло, които съществуват в този

свят във всички сили, в звездите и стихииите, както и във всички създания". Също и злото стои в света срещу доброто като негово отражение; доброто съзира себе си едва в злото, както Азът забелязва себе си в своите душевни изживявания.

СВЕТОГЛЕДИТЕ В НАЙ-МЛАДАТА ЕПОХА НА РАЗВИТИЕТО НА МИСЪЛТА

На основата на разцъфтяването на естествената наука в по-ново време стои същото търсене както в мистиката на Яков Бьоме. Това може да се види при един мислител, който е израснал непосредствено от духовното течение, което в *Коперник* /1473-1543 г. /, *Кеплер* /1571-1630 г./, *Галилей* /1564-1642 г. / и др. доведе до първите големи постижения на естествената наука в по-ново време. Това е *Джордано Бруно* / 1548-1600 г. /. Когато разгледаме, как той счита, че светът е съставен от безкрайно много малки оживени и душевно изживяващи себе си първични същества, *монадите*, които не са родени и са непреходни и които в тяхното задръжко действие произвеждат природните явления, бихме могли да бъдем съблазнени да сравним Джордано Бруно с *Анаксагор*, според който светът е съставен от хомойомерите. Въпреки това между двамата има значителна разлика. У Анаксагор се развива мисълта за хомойомерите, когато той се отдава на света съзерцавайки го; светът му вдъхновява тази мисъл. Джордано Бруно чувства: Това, което се намира зад природните явления, трябва да си го представим като образ на света така, че същността на Аза да бъде възможна в този образ на света. *Азът* трябва да бъде една *монада*, иначе той не би могъл да бъде действителен. Така приемането на монадите става нещо необходимо. И понеже само монадата може да бъде действителна, истински действителните същества са монади с различни вътрешни свойства. В гълбините на душата на една личност като Джордано Бруно става нещо, което не стига напълно до нейното съзнание; следствието на този вътрешен процес е след това замисълът на образа на света. Това, което става в гълбините, е един несъзнателен душевен процес: Азът чувства, той трябва да си представи себе си така, че да му бъде гарантирана действителност; и той трябва да си представи света така, че да може действително да съществува в този свят. Джордано Бруно трябва да си образува представа за монадата, за да бъдат и двете възможни. В Джордано Бруно в светогледния живот на по-ново време Азът се бори за свое то съществуване в света. И изразът на тази борба е възгледът: Аз съм една монада; такава една монада не се е родила и е непреходна. Нека сравним, колко различно Аристотел и Джордано Бруно стигат до представата за Бога. Аристотел разглежда света; той вижда пълния смисъл на природните процеси на него му се разкрива *мисълта* на "първия

Двигател" на тези процеси. В своя душевен живот Джордано Бруно се издига чрез борба до представата на монадите; природните процеси са някакси заличени в образа, в който се явяват безброй монади действащи едни върху други. А Бог е силовата Същност, действаща във всички монади *зад* всички процеси на възприемаемия свят. В страстната враждебност на Джордано Бруно против Аристотел се изразява противоположността между мислителите на Гърция и тази на по-ново време.

В по-новото развитие на светогледите проличава по разнообразен начин, как Азът търси пътища, за да изживее в себе си своята действителност. Това, което *Франциск Бейкън от Верулам* /1561 до 1626 г. / изразява, носи същия отпечатък, макар и това да не изпъква на пръв поглед при разглеждане на неговите стремежи в областта на светогледа. Бейкън от Верулам изисква, изследването на мировите явления да започне със свободно от предразсъдъци наблюдение; след това трябва да се търси да бъде отделено същественото от несъщественото на едно явление, за да се получи по този начин една представа за това, какво се крие зад дадено нещо или зад даден процес. Той счита, че до негово време хората първо са образували мислите и след това са насочвали представите върху отделните неща и процеси според тези мисли. Той си представял, че мислите не могат да се вземат от самите неща. Бейкън от Верулам искаше да противопостави на този /дедуктивен/ метод своя друг /индуктивен/ метод. Понятията трябва да бъдат образувани при нещата. Ние виждаме - така мисли той - как един предмет е консумиран от огъня; наблюдаваме, как един друг предмет се отнася към огъня и след това наблюдаваме същото нещо при много предмети. Така ние получаваме накрая една обща представа, как нещата се проявяват по отношение на огъня. Понеже по-рано хората не са изследвали по този начин, така счита Бейкън, ставало е така, че в човешкото мислене царуват толкова много идоли вместо истински идеи върху нещата.

Гьоте казва знаменателни думи върху този начин на мислене на Бейкън от Верулам: "Байко прилича на човек, който добре разбира неправилността, недостатъците, полусрутеността на една стара постройка и знае да изясни това на обитателите. Той ги съветва да напуснат тази сграда, да изоставят земята, материалите и всички принадлежности, да търсят друго място за строеж и да издигнат една нова сграда. Той е отличен говорител и убедител; той раздрусва някои стени, те се срутват и обитателите са принудени отчасти да напуснат жилището. Той посочва нови места; хората започват да изравняват и все пак навсякъде е твърде тясно. Той предлага нови чертежи, нови планове, но те са неясни, непривлекателни. Главно той говори за нови непознати материали и сега е услужено на света. Тълпата се разпръсва на всички небесни посоки и донася обратно много отделни неща, а в това време гражданите се занимават у дома с нови плано-

ве, нови дейности, поселения и поглъщат вниманието". Гьоте казва това в своята История на теорията на цветовете, там, където говори за Бейкън. В една следваща глава върху Галилей той казва: "Ако чрез разсейващия метод на Бейкън естествената наука се явява завинаги разкъсана, то Галилей веднага я събра отново; той доведе природоучението отново в човека и показва още от ранна младост, че за гения един случай струва колкото хиляда, като разви от колебаещата се църковна лампа учението за махалото и за падането на телата. В науката всичко се свежда до това, което наричаме духовно хрумване, в едно съзиране на това, което всъщност стои на основата на явленията. И едно такова съзиране е плодотворно до безкрайност".

По този начин Гьоте обръща остро вниманието върху това, което е характерно за Бейкън. Този последният иска да намери за науката един сигурен път. Защото чрез това, се надява той, човекът ще намери своето сигурно отношение към света. Бейкън чувства, че новото време не може вече да върви по пътя на Аристотел. Обаче той не знае, че в различните епохи в човека действуват властващо различни душевни сили. Той отбелязва само, че той, Бейкън, трябва да отхвърли Аристотел. И върши това със страст. Така щото относно това Гьоте употребява думите: "Защото как може човек да слуша спокойно, когато той сравнява така лекомислено съчиненията на Аристотел и на Платон, които, според него, понеже нямат порядъчно съдържание, ще са изплували много добре до нас. Бейкън не разбира, че самият той иска да постигне същото, което Платон и Аристотел са постигнали, и че на същата цел той трябва да си послужи с други средства, защото средствата на древността не могат вече да бъдат такива на новото време. Той посочва един път, който във външното поле на природата би могъл да изглежда плодотворен; но Гьоте показва с примера на Галилей, че и на това поле е необходимо нещо различно от това, което Бейкън изисква. Ето защо пътят на Бейкън трябва да се окаже съвсем безплоден, когато душата търси достъпа не само до отделното изследва не, а до един светоглед. Какъв плод ще донесе на един такъв светоглед търсенето на отделните явления и образуването на общи идеи от такива явления, ако тези общи идеи не проблясват като светкавици в душата от основите на съществуването и не доказват чрез самите себе си тяхната истинност? В древността мисълта се явяваше в душата като едно възприятие; този начин на възникване бе заличен от яснотата на новото съзнание за Аза; това, което в душата води до мислите, които трябва да образуват един светоглед, трябва да се оформи като едно откритие на душата. И душата трябва да търси за себе си възможността, да създаде валидност на своето собствено откритие, на създадения от нея образ. Тя трябва да може да върва в собственото си творение. Всичко това Бейкън не го чувствава;

ето защо за построяването на новия светоглед той насочва към строителните материали, а именно към отделните природни явления. Но както една къща не може да бъде никога построена, ако наблюдаваме само формите на камъните на строеж, които трябва да бъдат използвани, също така в една душа не може да се роди един плодотворен светоглед, ако тя иска да борави само с отделните природни явления.

Противоположно на Бейкън от Верулам, който насочи вниманието към строителните материали, *Декарт* /Картезиус/ и *Спиноза* пристъпват към строителния план. Декарт е роден в 1596 година и починал в 1650 година. При него е важна изходната точка на неговия стремеж към един светоглед. Той застава срещу света безпристрастно питайки, тъй като този свят му предлага някои неща върху неговите загадки, отчасти чрез религиозното откровение, отчасти чрез наблюдението на сетивата. Сега той не разглежда нито едното, нито другото само така, че просто да го приеме, и да ги признае като истина това, което то му донася; не, той поставя срещу него "Аза", който срещупоставя срещу всяко откровение и срещу всяко възприятие своето *съмнение* по собствено решение. Това е един факт на по-новия стремеж към светоглед, който има едно многоказващо значение. Душата на мислителя сред света не оставя да и направи нищо впечатление, а застава срещу всичко със *съмнението*, което може да съществува само в нея. И сега душата обхваща себе си и своята собствена дейност: аз се съмнявам, т. е. аз мисля. Следователно каквото и да е положението по отношение на целия свят, при моето съмняващо се мислене за мене става ясно, че *Аз Съм*.

Така Декарт стига до своето "Cogito, ergo sum": Аз мисля, следователно съм. При него Азът извоюва своето оправдание, да трябва да признае собственото си битие чрез коренно съмнение в целия свят. От този корен Декарт черпи по-нататъшните неща на своя светоглед. Той се е опитал да обхване съществуващото в "Аза". Това, което заедно с този "Аз" може да оправдае своето съществуване, това трябва да се счита като истина. Азът намира - вродена в него - идеята за Бога. Тази идея се представя в Аза толкова вярна, толкова ясна, колкото Азът сам не представя себе си. Но тя е толкова възвишена, толкова мощна, че Азът не може да я има чрез самия себе си, следователно тя идва от една външна действителност, на която отговаря. Декарт вярва в действителността на външния свят не защото, че този външен свят се представя като действителен, а защото Азът трябва да вярва в себе си и по-нататък в Бога; но Бог може да бъде мислен само като истинен. Защото би било неистинно за него, да представи на човека един външен свят за действителен, ако този свят не би бил действителен.

Така както Декарт стига до признаване действителността на Аза, това е възможно само чрез едно мислене, което се насочва в най-тесен смисъл върху този Аз, за да намери една опорна точка на познанието. А това значи, че тази възможност може да се получи само чрез една вътрешна дейност, обаче никога чрез едно възприятие от вън. Всяко възприятие, което идва от вън, дава само свойства на разпространяност. Така Декарт стига до там, да признае в света две субстанции: едната, на която е свойствена разпространяността, и другата, на която е свойствено мисленето и на която се корени човешката душа. Животните, които в смисъла на Декарт не могат да схванат себе си във външната, опираща се на себе си дейност, са съобразно с това само същества на разпространяността, на намеренията, те са автомати, машини. Също и човешкото тяло е само една машина. Душата е свързана с тази машина. Щом тялото стане неизползуваемо чрез износване или други причини, душата го напуска, за да живее по-нататък в своя елемент.

Декарт стои вече в една епоха в която може да бъде познат един нов импулс в светогледния живот. Епохата от началото на християнското летоброене до Скотус Еригена протича по такъв начин, че мислителният живот е пропулсиран от една сила, която навлиза в духовното развитие като един мощен тласък. Пробудената в Гърция мисъл е озарена от тази сила. Във външния напредък на човешкия душевен живот това се изразява в религиозните движения и чрез това, че младите сили на народите от Западна и Средна Европа приемат въздействията на по-стария мислителен живот, на по-старото изживяване на мисълта. Те проникват това изживяване с по-млади и по-елементарни импулси и с това го преобразяват. В това се показва един от напредъците на човечеството, които са произведени благодарение на факта, че по-стари одухотворени течения на духовното развитие, които са изчерпали своята жизнена сила, но не и своята духовна сила, биват продължени от млади сили, които изникват от природата на човечеството. В такива процеси ще трябва да познае законите на развитието на човечеството. Те почиват на процеси на подмладяване на духовния живот. Постигнатите духовни сили могат да се развият по-нататък само тогава, когато са посадени в млади природни сили на човечеството. Първите осем столетия на християнското летоброене представляват едно продължаващо действие на изживяването на мисълта в човешката душа така, че в скритите дълбини още почива възникването на нови сили, които искат да действуват формиращо върху развитието на светогледите. В Декарт тези сили се показват вече действащи в една висока степен. В епохата между Скотус Еригена и /приблизително/ до 15-тото столетие мисълта отново си пробива път нагоре в нейната собствена сила, която тя не беше развила явно в предишната епоха. Обаче тя се проявява от една

страна съвършено различна от тази през гръцката епоха. При гръцките мислители мисълта бива изживяна като *възприятие*; от 8-тото до 15-тото столетие тя възниква от дълбините на душата; човекът чувства: мисълта се ражда в мене. При гръцките мислители се ражда още непосредствено едно отношение на мисълта към природните процеси; в посочената епоха мисълта се явява като произведение на себесъзнанието. Мислителите чувствуват, че той трябва да докаже оправданието на мисълта. Така чувствуват номиналистите, реалистите; така чувствуват също Тома Аквински, който закотвя изживяването на мисълта в религиозните откровения. Петнадесето, 16-тото столетие поставят пред душите един нов импулс. Това се разширява бавно и бавно се проявява. В душевната организация на човека става едно преобразуване. В областта на светогледния живот това преобразуване се изразява благодарение на факта, че сега мисълта не може да бъде чувствувана като възприятие, а като *създаване на себесъзнанието*. Това преобразуване на човешката душевна организация не може да бъде наблюдавано във всички области на развитието на човечеството. То се явява във възраждането на изкуството и на науката и на европейския живот, както и в реформаторските религиозни движения. Ние ще можем да го намерим, когато проучим изкуството на Данте и на Шекспир според неговите основи в човешкото душевно развитие. Тук всичко това може да бъде отбелязано; защото настоящите изложения искат да останат в рамките на движението напред на мислителното развитие на светогледите.

Като един друг симптом на това преобразуване на човешката душевна организация се явява възникването на по-новия естественонаучен начин на мислене. Нека сравним само състоянието на мисленето върху природата, както то се ражда чрез Коперник, Галилей, Кеплер с това, което го е предхождало. На този естественонаучен начин на образуване на представите отговаря настроението на човешката душа в началото на по-новата епоха на 16-тото столетие. От сега нататък на природата се гледа така, че сетивното наблюдение над нея става единственият свидетел. Бейкън е едната, Галилей другата личност, при които това изпъква ясно. Образът на природата не трябва вече да бъде нарисован така, че в този образ мисълта да бъде чувствувана като сила изявена от самата природа. От образа на природата постепенно изчезва все повече това, което се чувства само като едно произведение на себесъзнанието. Вече произведенията на себесъзнанието и наблюдението на природата стоят по този начин едни срещу други все по-рядко отделени като чрез една пропаст. С Декарт се води преобразуването на душевната организация, която откъсна едни от други образи на природата и произведенията на себесъзнанието. От 16-тото столетие насам в светогледния живот започва да се проявява един нов харак-

тер. След като в предишните столетия мисълта се явяваше така, че като произведение на себесъзнанието тя изискваше своето *оправдание* от образа на света, сега от 16-тото столетие насам тя се оказва ясно и недвусмислено поставено на самата себе си в себесъзнанието. По-рано тя още можеше да вижда в образа на света една опора за своето оправдание; от сега нататък за нея възниква задачата, да си създаде валидност от своята собствена сила. Мислителите на следващата сега епоха чувствуват, как в самото изживяване на мисълта трябва да се търси нещо, което доказва това изживяване като оправдан творец на образа на светогледа.

Можем да познаем голямото значение на тази промяна на душевния живот, когато преценим, по какъв на чин натурфилософи като *Х. Карданус* /1501-1576 г. / и *Бернардус Телезиус* /1508-1588 г. / говорят още върху природните процеси. В тях още продължава да действа образът на света, който изгубва своята сила чрез раждането на естественонаучния начин на мислене на Коперник, Галилей и др. За Карданус в природните процеси живее още напълно нещо, което той си представя по начина на човешко-душевното, както това би било също възможно в гръцкото мислене. Телезиус говори за формиращи сили в природата, които си представя по образа, който той добива от човешката формираща сила. Галилей трябва вече да каже, че това, което човек има в себе си например като усещане на топлина, съвсем не съществува във външната природа, както гъделът, който човек усеща върху стъпалото, не съществува във външния свят, гъдел, който той изпитва, когато го докоснат с птиче перо. Телезиус още може да каже, че топлината и студът са движещи сили на мировите процеси, а Галилей трябва вече да твърди: човекът познава топлината само като изживяване на неговата вътрешност; в образа на света може да бъде мислено само това, което не съдържа нищо от тази вътрешност. Така представите на математиката и на механиката се превръщат в нещо, което единствено може да изгради образа на света. Ние познаваме борбата за една нова закономерност на образа на природата при една такава личност като *Леонардо да Винчи* /1452-1519 г. /, който е еднакво велик като мислител и като художник. Такива духове чувствуват необходимостта да намерят един път към природата, който не беше даден на гръцкото мислене и на неговите последствия в Средновековието Човек трябва да остави настрана това, което той има като изживявания върху своята собствена вътрешност, ако иска да добие достъп до природата. Той трябва да изобразява природата само в представи, които не съдържат нищо от това, което изпитва като *действие* на природата в самия себе си.

Така човешката душа се поставя във от природата, застава на самата себе си. Докато хората още можеха да мислят, че в природата тече нещо от това, което бива изживявано непосредствено също и в човека, те може ха

без колебание да се чувствуват оправдани, да оставят мислите да говорят върху природните процеси. Образът на природата, които хората си изграждат в по-ново време, принуждава човешкото себесъзнание да се чувствуваша мисълта вън от природата и по този начин да и придаде една стойност, която тя добива чрез нейната собствена сила.

От началото на християнското летоброене до Скотус Еригена мислителният живот продължава да действа така, че неговата форма се определя от предполагагането на един духовен свят - светът на религиозното откровение -; от 8-то до 16-тото столетие изживяването на мислите се освобождава от вътрешността на себе съзнанието и наред с неговата зародишна сила оставя да съществува и силата на Откровението. От 16-тото столетие насам образът на природата е този, който изтласква от себе си изживяването на мислите; от сега нататък себесъзнанието се стреми да извлича от своите собствени сили онова, което може да изгради един светогледен образ с помощта на мисълта. Пред тази задача се намираше Декарт. Пред нея се намираха мислителите на новата епоха на светогледа.

Венедикт Спиноза /1632-1677 г. / се пита, как трябва да бъде мислено онова, от което може да се изходи за създаването на едни истински образ на света? На основата на тази изходна точка стои чувството: в душата ми могат да се вестят като истинни безброй мисли, аз се отдавам на онези от тях като основен камък за един светоглед, чиито свойства първо аз самият трябва да определя. Спиноза намира, че може да се изходи само от това, което за своето битие не се нуждае от никакво друго. На това битие той дава името субстанция. И той намира, че може да съществува само една такава субстанция и че тази субстанция е *Бог*. Когато разгледаме начина, как Спиноза стига до това начало на своето философстване, ние намираме, че неговият път е копиран от този на математиката. Както математикът изхожда от общи истини, които човешкият Аз си образува чрез свободното творчество, така Спиноза изисква, щото и светогледът да изхожда от такива свободно създадени представи. Единната субстанция е такава, както Азът трябва да я мисли. Така мислена, тя не търпи нищо, което съществуващо вън от нея, да бъде подобно на нея. Защото тогава тя не би била всичко; за своето съществуване тя би се нуждала от нещо друго. Следователно всичко друго е част от субстанцията, като едно от нейните свойства, казва Спиноза. За човешкото познание са достъпни две от тези свойства. Едното той вижда, когато обгръща с поглед външния свят; другото, когато се обръща вътре в себе си. Едното е разпространеността /изразена в измеренията, бел. на превод./, второто е мисленето. Човекът носи в своето същество и двете свойства: в своето тяло разпространеността, в своята душа мисленето. Но и с двете той е едно същество в единната субстанция. Когато той мисли, мисли божествената Субстанция, ко-

гато действа, действа божествената Субстанция. Спиноза добива съществуването за човешкия Аз, като закотвя този Аз в общата, обхващаща всичко божествена Субстанция. Тук не може да става дума за необусловна свобода на човека. Защото човекът е също така малко онова, което действа и мисли от себе си, колкото и камъкът, който се движи; във всичко е единната Субстанция. За условна свобода при човека може да се говори само тогава, когато той не се счита за едно самостоятелно отделно същество, а когато знае, че е едно с единната Субстанция. В неговото развитие светогледът на Спиноза води в една личност до съзнанието: Аз мисля върху мене в правилния смисъл, когато не вземам по-нататък себе си под внимание, а в моето изживяване зная, че съм едно с божественото Цяло. В смисъла на Спиноза това съзнание разлива върху цялата човешка личност стремежа към правилното, т.е. към действие изпълнено с Бога. Това се получава като нещо разбиращо се от само себе си за онзи, в когото правилният светоглед е пълна истина. Ето защо Спиноза нарича съчинението, в което той излага своя светоглед, *етика*. За него етиката, т. е. моралното поведение, е в най-висшия смисъл резултат на истинското знание за обитаването на човека в единната субстанция. Бихме могли да кажем, че частният живот на Спиноза, на човека, който първо бе преследван от фанатици, после, след доброволно подаряване на своето имущество, живя в беднотия като работник, беше по най-рядък начин външен израз на неговата душа на философ, която знаеше своя Аз в божественото Цяло и чувствуваше всяко душевно изживяване, даже всяко изживяване въобще озарено от това съзнание.

Спиноза изгражда един светогледен образ от мисли. Тези мисли трябва да бъдат такива, че те имат своето оправдание за изграждане на образа от себесъзнанието. От там трябва да произхожда тяхната сигурност. Това, което себесъзнанието може да мисли така, както мисли крепящите себе си математически идеи, то може да изгради един образ на света, който е израз на това, което в действителност съществува зад явленията на света. В съвършено различен смисъл от този на Спиноза търси оправданието в азовото съзнание в съществуването на света *Годфрид Вилхелм Ф. Лайбниц*. Неговата изходна точка прилича на тази на Джордано Бруно, доколкото той си представя душата или "Аза" като монада. Лайбниц намира в душата *себесъзнанието*, т.е. знанието на душата за себе си, следователно изявата на Аза. В душата не може да има нещо друго, което мисли и чувствуваше, освен само самата тя. Защото как би могло душата да знае за себе си, ако знаещо то нещо би било друго? Но също така тя може да бъде само едно просто същество, а не съставно. Защото частите в нея би трябвало и биха могли да знаят едни за други; обаче душата знае само като една за себе си като една. Така душата е едно просто, затворено в себе

си, мислещо същество, една монада. Но сега в тази монада не може да проникне нищо, което е вън от нея. Защото в нея не може да бъде действащо нищо друго освен самата тя. Цялото нейно изживяване, мислене, чувстване и т. н. е резултат на нейната собствена дейност. Тя би могла да възприема в себе си една друга дейност само защищавайки се против тази чужда дейност, т.е. в своята защита тя би възприемала само *самата себе си*. Следователно и тази монада не може да дойде нищо външно. Лайбниц изразява това така, като капка: Монадата няма никакви прозорци. В смисъла на Лайбниц всички действителни същества са монади. И в действителност не съществува нищо друго освен монади. Под тези различни монади имат различно интензивен вътрешен живот. Има монади със свършено тъп вътрешен живот, които са като спящи; такива, които са като сънуващи; след това бедни те човешки монади; и така нагоре до най-завишения вътрешен живот на божествената първична Монада. Когато със своето сетивно възприятие човекът не вижда монади, това се дължи на факта, че той вижда монадите така както вижда мъглата, която не е мъгла, а рояк мушици. Това, което сетивата на човека виждат, е като един вид мъгла, която е съставена от стоящите една до друга монади.

Така за Лайбниц светът е в действителност един сбор от монади, които съвсем не действуват едни върху други, а са същества себесъзнателни - Азове - живеещи независими едни от други. Ако въпреки това отделната монада има в своя вътрешен живот едно изображение на общия миров живот, това не се държи на факта, че отделните монади действуват едни върху други, а на това, че в дадения случай едната монада изживява вътрешно на себе си това, което също една друга монада изживява независимо от нея. Вътрешните животи на монадите си съвпадат, както часовниците показват същите часове, въпреки че не действуват едни върху други. Както часовниците си съвпадат, защото още отначало са били нагласени едни към други чрез изливащата от божествената първична Монада предварително установена хармония.

Този е образът на света, към който Лайбниц се чувства тласкан, защото трябва да го изгради така, че в този образ *себесъзнателното* душевно същество, Азът, да може да се утвърди като една действителност. Това е един образ на света, който е изграден напълно изхождайки от "Аза". Според Лайбниц, това съвсем не може да бъде по друг начин. В Лайбниц светогледният стремеж води до една точка, където, за да намери истината, този стремеж не взема като истина нищо, което се изявява във външния свят.

В смисъла на Лайбниц животът на сетивата при човека е произведен така, че монадата-душа влива във връзките с други монади, които имат едно по-тъпо, сънуващо, спящо събесъзнание. Един сбор от такива монади е

тялото; с него е свързана единната будуваша монада-душа. При смъртта тази централна монада се отдели от другите и води по-нататък едно съществуване за себе си.

Ако Лайбницовият образ на света е такъв, че той е изграден изцяло от вътрешната енергия на себесъзнателната душа, то този на неговия съвременник *Джон Лок* /1632-1704 г. / е построен напълно от чувството, че не трябва да има едно такова изработване на светогледа от душата. Лок признава като оправдани членове на един светоглед само това, което може да бъде *наблюдавано* /изпитано/ и което във основа на наблюдението може да бъде *мислено* върху наблюдаваното. За него душата не е една същност, която развива из себе си действителни изживявания, а една ненаписана дъска, върху която външният свят нанася своите вписвания. Така за Лок човешкото събесъзнание е резултат на изживяването, а не един Аз е първоизточник на изживяването. Когато една вещь на външния свят прави впечатление върху човека, върху това може да се каже следното: Вещта има като действителност само разпространост /измерение/, форма и движение; чрез допира със сетивата се раждат звуци, цветове, мириси, топлина и т.н. това, което се ражда по този начин при сетивата, съществува там само до тогава, докато сетивата са в допир с нещата. *Лок* се чувства принуден да приеме, че извън формата и движението онова, което сетивата възприемат, няма нищо общо със самите неща. С това той поставя началото на едно светогледно течение, което иска да счита впечатленията на външния свят, които човек изживява познавайки, като непринадлежащи на света - в себе си.

С *Лок* пред съзерцаващата душа застава едно чудновато зрелище. Човекът трябва да може да познава само чрез това, че той възприема и мисли върху възприемането; обаче това, което той възприема, няма нищо общо със собствените свойства на света освен само в много малка част. Лайбниц отстъпва пред това, което светът изявява, и създава един образ на света от вътрешността на душата; Лок иска само един такъв образ на света, който е създаден от душата в съюз със света; обаче чрез такова създаване не възниква никакъв образ на света. Не можейки да вижда в самия Аз опорната точка на един светоглед, както това върши Лайбниц, Лок стига до представи, които се явяват неподходящи да основат един такъв светоглед, защото те не могат да числят притежаването на човешкия Аз към вътрешността на света. Един възглед за света като този на Лок изгубва връзката със всеки свят, в който би могъл да се корени "Азът", себесъзнателната душа, защото такъв възглед не иска да знае за други пътища към основата на света, освен за такива, които се губят в тъмата на сетивата.

В Лок развитието на светогледа покарва една такава форма, сред която себесъзнателната душа води борба за своето съществуване в образа на света, но изгубва тази борба, защото вярва, че добива своите изживявания само в общуване с външния свят даден чрез образа на природата. Ето защо тя трябва да отрече за себе си всяко знание върху нещо, което би могло да принадлежи на нейната същност вън от това общуване.

Подбуден от Лок *Георг Бъркли* /1684-1753 г. / стигна до съвършено други резултати в сравнение с тези на първия. Бъркли намира, че впечатленията, които нещата и процесите на света изглежда да произвеждат върху човешката душа, са всъщност само в *тази душа*. Когато виждам "червено", аз трябва да дам съществуване на това "червено" в мене; когато чувствавам "топло", "топлотата" живее в мене. И така е с всичко, което аз привидно приемам от вън. Вън от това, което създавам в самия мене, аз не зная въобще нищо за външните неща. По този начин няма никакъв смисъл да говоря за неща, които са материални, веществени. Защото аз познавам само това, което се явява като духовно в моя дух. Това, което аз например наричам роза, е нещо напълно духовно, а именно една представа изживяна от моя дух. Следователно, счита Бъркли никъде не може да бъде възприемано нещо друго, освен духовното. И когато забелязвам, че отвън е произведено нещо в мене, то може да бъде произведено само от духовни същества. Следователно в света съществуват само духове, които действуват едни върху други. Този е възгледът на Бъркли. Той обръща представите на Лок в тяхната противоположност, като счита всичко, което този последният разглежда като впечатления на материалните неща, за духовна действителност и по този начин вярва, че със себепознанието познава непосредствено себе си в един духовен свят.

Други мислители са довели мислите на Лок до други резултати. Един пример за това е *Кондияк* /1715-1780 г. /. И той, също както Лок, счита, че всяко познание на света трябва, даже може само да почива само на наблюдението на сетивата и на мисленето. Но той отива по-нататък до най-крайното последствие: мисленето няма за себе си никакви самостоятелна действителност; според него то не е нищо друго, освен едно изтънчено, преобразено външно сетивно възприятие. Следователно в един образ на света, който трябва да отговаря на истината, трябва да бъдат приети само сетивните усещания. Неговото обяснение в това направление е многозначително: да вземем душевно още съвсем непробуденото човешко тяло и да си представим, как сетивата се пробуждат едно след друго. Какво имаме сега повече на това усещащо тяло в сравнение с неусещащото порано? Едно тяло, върху което околният свят е направил впечатление. Тези впечатления на околния свят са произвели изцяло това, което счита, че е един "Аз". Този светоглед не стига до никаква възможност да схване

"Аза", себесъзнателната "душа" някъде и той стига до един образ на света, в който този Аз не може да се яви. Това е светогледът, който се стреми да свърши със себесъзнателната душа чрез това, че *докопва нейното несъществуване*. По същите пътища вървят *Сарл Боне* /1720-1793 г. /, *Клод Адриен Хелвениус* /1715-1771 г. /, *Жюлиен ла Метри* /1709 -1751 г./ и издадената в 1770 година "Системи на природата" /*Systeme de la nature*/ на *Холбах*. В тази система от образа на света е премахнато всичко духовно. В света действуват само материята и нейните сили, и за този лишен от дух образ на природата Холбах намира думите: "О, природо, владетелко на всички същества, и вие, нейни дъщери, добродетел, разум и истина, бъдете винаги наши единствени божества".

В книгата на Дьо ла Метри "Човекът, една машина" се явява един светогледен образ, който е така надделян от образа на природата, че той остава като валиден само този последния. Това, което се явява в себесъзнанието, трябва поради това да си го представим нещо като отражение по отношение на огледалото. Телесната организация трябва да бъде сравнена с огледалото; себесъзнанието с образът. Този последният няма никакво самостоятелно значение по отношение на телесната организация. В "Човекът, една машина" можем да прочетем: "Но щом всички свойства на душата така много зависят от особената организация на мозъка и на цялото тяло, че явно те са самата тази организация, то ние имаме тук пред нас една просветена машина. . . Душата е само един неказващ нищо израз, на който нямаме никаква представа и който може да употребява една тесногръда глава, за да назове онази част в нас, която мисли. Ако вземем и най-простия принцип на движение в тях, да чувствуват, да се каят, накратко казано, за да намерят своя път във физическата и в моралната област. . . Ако това, което мисли в моя мозък, не е една част на този вътрешен орган и следователно на цялото тяло, защо тогава моята кръв се нагорещява, когато седейки спокойно в моето легло аз изработвам плана на моите дела или преследвам един отвлечен ход на мисълта". /Виж, Дьо ла Метри, "Човекът, една машина". Философска библиотека. Том 68. / В кръговете, в които тези духове действаха /към които принадлежат също и Дидро, Кабанис и др. /, *Волтер* донесе ученията на Лок /Волтер, 1694-1778 г. /. Самият Волтер никога не беше стигнал до последните изводи на споменатите философи. Но той се остави да бъде подбуден от мислите на Лок; и в неговите блестящи и замайващи съчинения може да се почувствува много от тези подбуди. Той самият не можеше да бъде материалист в смисъла на гореизброените философи. Той живееше в един твърде широк хоризонт от представи, за да отрече духа. Той събуди потребност та за въпроси на светогледа в широките кръгове, защото пишеше така, че тези светогледни въпроси бяха свързани с интересите на тези кръгове. Върху него

би могло да се каже много нещо в едно изложение, което би искало да проследи светогледните течения в областта на въпросите на епохата. Ние не възнамерява да се каже това с тези изложения. Искане да разгледаме само по-висшите въпроси в по-тесен смисъл; ето защо върху Волтер и също върху противника на просветлението, *Русо*, тук няма да пишем нещо повече.

Ако Лок се изгубва в тъматата на сетивата, то *Дейвид Юм* /1711-1776 г. / се изгубва във вътрешността на себесъзнателната душа, изживяванията на която му се струват да се намират не под властта на силите на един миров ред, а под тази на силата на човешкия навик. Защо хората говорят за това, че един процес в природата е причина, а друг такъв е следствие? Така се пита Юм. Човекът вижда, как слънцето огрява камъка; след това той констатира, че камъкът се е нагрят. Той често вижда тези два процеса да се редуват. Поради това той свиква да си ги представя като свързани един с друг. Той прави грееенето на слънцето причина, затоплянето на камъка следствие. Навикът на мисленето свързва възприятията, но вън не съществува нещо в един действителен свят, което да се изяви като такава връзка. Човекът вижда, как една мисъл на неговата душа е последвана от едно движение на неговото тяло; той свиква да мисли, че мисълта е причината, движението следствието. Юм счита, че на основата на изказванията на хората върху процесите на света лежат навици на мисленето, нищо друго. Чрез навици на мисленето себесъзнателната душа може да стигне до насочващи линии в живота; обаче в тези нейни навици тя не може да намери нищо за изграждането на един образ на света, който да има значение за същността намираща се вън от душата. Така за светогледа на Юм всичко, което човек си образува като представи върху наблюдението на сетивата и на ума във външния свят, си остава едно чисто съдържание на вярата; то никога не може да стане едно знание. Върху съдбата на себесъзнателната човешка душа, върху нейното отношение към един свят различен от сетивния не може да съществува една наука, а само вяра.

Светогледният образ на Лайбниц изпитва едно обширно, умствено развитие чрез *Християн Волф* /роден в 1679 г. в Бреслау професор в Хале/. Волф е на мнение, че може да бъде основана една наука, която познава чрез чисто мислене онова, което е възможно, което е призвано за съществуване, защото за мисленето то се явява непротиворечиво и така може да бъде доказано. По този път Волф основава една наука на света, на душата и на Бога. Този светоглед почива на предположението, че себесъзнателната човешка душа може да образува в себе си мисли, които са валидни за онова, което се намира напълно вън от нея. Тук се намира загадката, която след това Кант почувствува, че му е дадена: Как са възможни познания произведени чрез душата, които въпреки това трябва да имат валидност за мирови същества, които се намират вън от душата?

В развитието на светогледите на 15-тото, 16-тото столетие насам се изразява стремежът, себесъзнателната душа да бъде така поставена на собствените и основи, че тя да признае себе си оправдана да си образува валидни представи върху загадките на света. От съзнанието на втората половина на 18-тото столетие *Лесинг* /1729-1781 г. / чувства този стремеж като най-дълбокия импулс на човешкия копнеж. Когато слушаме него, ние слушаме заедно с него много личности, които изявяват в този копнеж основния характер на тази епоха. Превръщането на религиозните истини на откровението в истини на разума, към това се стреми Лесинг. Неговата цел може ясно да се различи в разнообразните обрати и перспективи, през които минава неговата мисъл. Със своя себесъзнателен Аз Лесинг се чувства в една епоха на развитието на човечеството, който трябва да постигне чрез силата на себесъзнанието това, което по-рано се беше вля в него от вън - чрез откровението. За Лесинг това, което по този начин беше предхождало в историята, става процес на подготовка на онзи момент, в който себесъзнанието на човека само застава на собствената си основа. Така за него историята се превръща в едно "Възпитание на човешкия род". И това е също заглавието на неговото съчинение написано когато той се намираше в своята висота, и което той счита, че същността на човешката душа не е ограничена само в един земен живот, а тя минава през повтарящи се земни съществувания. Душата живее в съществувания разделени чрез междинни времена в периодите на развитието на човечеството, приема във всеки период това, което този период може да му даде, и отново се изпълтява в един следващ период, за да се развива там по-нататък. Следователно тя самата пренася от една епоха на човечество то плодoвете на тези епохи в следващите епохи и по този начин е "възпитавана" чрез историята. Следователно във възгледа на Лесинг Азът е разширен над отделния живот; той е вкоренен в един духовно действащ свят, който се намира зад сетивния свят.

С това Лесинг стои на почвата на едни светоглед, който иска да накара себесъзнателния Аз сам да почувствува чрез неговата собствена природа, как това, което действа в него, не се изразява безостатъчно в отделния живот.

По друг начин, но все пак със същия импулс се стремеше *Хердер* /1744-1803 г. / да стигне до един образ на света. Той насочва поглед върху цялата физическа и духовна вселена. Той търси така да се каже плана на тази вселена. Връзката и хармонията на природните явления, зазоряването и просветването на говора и на поезията, напредъкът на историческото развитие: Хердер оставя всичко това да действа върху неговата душа, прониква го често с гениални мисли, за да стигне до една цел. Бихме могли да кажем, че тази цел се представя на Хердер в целия външен свят - нещо

напира към съществуване, като се чувства основана във вселената, което накрая се явява явно в себесъзнателната душа. Тази себесъзнателна душа разкрива на себе си, само пътя, който нейните собствени сили са поели, преди да постигнат себесъзнание. Според възгледа на Хердер, душата може да се чувства кореняща се във вселената, защото в цялата природна и духовна връзка на вселената тя познава един процес, който трябваше да доведе до нея, както детството трябва да доведе до зрелия човешки живот в личното съществуване. Това, което Хердер излага в своето съчинение "Идеи върху една философия на историята на човечеството", е един обширен образ на тази мисъл за света. То представлява опит, да се мисли образът на природата в хармония с образа на духа така, че в този образ на природата да се намери също едно място за себесъзнателната човешка душа. Не трябва да изпускаме изпредвид, как в светогледа на Хердер се показва борбата, която иска да се обясни едновременно с по-новия естественонаучен начин на мислене и с изискванията на себесъзнателната душа. Хердер стоеше пред изискванията на светогледа на новото време, както Аристотел стоеше пред гръцките. Как двамата трябваше да се отнасят по различен начин към дадения им от тяхната епоха образ на природата, това дава характерното оцветение на техните възгледи.

Как противоположно на други свои съвременници Хердер се поставя към Спиноза, това хвърля светлина върху неговото становище в развитието на светогледите. Това становище изпъква в неговото значение, когато го сравним с онова на *Фридрих Хайнрих Якоби* /1743-1819 г. / Якоби намира в Спиноза образ на света онова, до което човешкият ум трябва да стигне, когато проследи пътищата, които никакви сили не му предначертават. Този образ на света изчерпва обсега на това, което човекът може да знае върху света. Обаче това знание не може да реши нищо върху природата на душата, върху божествената основа на света, върху връзката на душата с тази Основа. Тези области се разкриват на човека само тогава, когато той се от даде на едно познание основано на вярата, което почива на една особена способност на душата. Ето защо, в смисъла на Якоби, знанието трябва по необходимост да бъде атеистично. В неговото мислително построение може да има необходимата закономерност, но не божествен миров ред. Така за Якоби Спинозизмът става единствено възможен научен начин на мислене; но същевременно той /Спинозизмът/ е доказателство за факта, че този начин на мислене не може да намери връзката с духовния свят. Хердер защитава в 1787 г. Спиноза против обвинението в атеизъм. Той може да стори това. Защото не се плаши от това, да чувства по свой начин изживяването на човека в божественото първично Същество подобно както Спиноза чувствуваше това. Само че Хердер изразя

ва това изживяване по начин различен от Спиноза. Този последният изгражда едно чисто мислително настроение; Хердер се стреми да добие светоглед не само чрез мислене, а чрез цялата пълнота на човешкия душевен живот. За него не съществува рязко противоречие между вяра и знание тогава, когато на душата става ясно, как тя изживява самата себе си. Ние говорим в неговия смисъл, когато изразяваме душевното изживяване така: Когато вярата размисли върху своите основи в душата, тя стига до представи, които не са по-несигурни от онези, които се добиват само чрез мисленето. Хердер приема всичко, което душата може да намери в себе си, като сили в пречистена форма, които могат да доставят един образ на света. По този начин неговата представа за Първопричината на света е по-богата, по-наситена отколкото тази на Спиноза; обаче тя поставя човешкият Аз в отношение с Първопричината на света, което отношение при Спиноза е само резултат на мисленето.

Ние стоим като в една възлова точка на разнообразните нишки на по-новото развитие на светогледите, когато насочим поглед върху това, как Спинозовият ход на мислите се намесва в това развитие през 80-те години на 18-тия век. В 1785 година Фр. Х. Якоби публикува своята "Книжка върху Спиноза". Там той съобщава един разговор, който беше водил с Лесинг преди края на неговия живот. След този разговор самият Лесинг се е присъединил към Спинозизма. С това за Якоби същевременно е установен атеизмът на Лесинг. Ако признаем като меродавен "Разговора с Якоби" за интимните мисли на Лесинг, ние трябва да счита ме този последния за една личност, която признава, че човек може да добие един отговарящ на неговата същност светоглед, когато приема за опорна точка на неговия възглед твърдата сигурност, която душата дава на живеещата чрез собствена сила мисъл, на опорната точка на нейния възглед. С една такава идея Лесинг се явява като един човек който предварително чувства пророчески светогледните импулси на 19-тото столетие. Че той изисква тази идея в един разговор малко преди своята смърт, и че тя малко може да се забележи в неговите собствени съчинения, това свидетелствува, колко тежка е била борбата даже и за най-свободните улове, борба, която е било повдиганата от новата епоха на развитието на светогледите. Светогледът трябва все пак да бъде изразен в мисли. Но убедителната сила на мисълта, която беше намерила в платонизма своята връхна точка, а в аристотелизма своето самопонятно развитие, беше изчезнала от душевните импулси на хората. Да почерпим силата от математическия начин на мислене, да развие мисълта в един образ на света, който трябваше да посочи чак до Първопричината на света, това можа само смелата душевна природа на Спиноза. Да почувствува жизнения импулс на мисълта в себе-съзнанието и да изживее тази мисъл така, че чрез нея човекът да се чувст

вува поставен в един духовно действителен свят, това мислителите на 18-тото столетие не можаха още да сторят. Между тях Лесинг стои като един пророк, като чувствува силата на себесъзнателния Аз така, че приписва на душата преминаването през повтарящи се земни съществувания. Това, което мислителите чувстваха, несъзнателно, като един кошмар в светогледни те въпроси, беше, че мисълта не се явяваше за човека вече така както за Платон, за когото тя се изявяваше за себе си в нейната крепяща сила и с нейното наситено съдържание като действена мирова същност. Сега хората чувстваха мисълта изникваща от подосновите на себесъзнанието; те чувстваха необходимостта да му предадат носеща сила от никакви други сили. Те търсеха тази носеща сила постоянно при истините на вярата или в дълбините на душата, които считаха по-силни от избледнелите, абстрактно чувствани мисли. За много души това е винаги тяхното изживяване с мисълта, че те я чувствуват само като съдържание на душата и не могат да почерпят от нея силата, която да им гарантира, че със своето същество човекът може да знае себе си коренящ се в духовната подоснова на света. Но такива души им импонира логическа та природа на мисълта; ето защо те я признават като сила; която трябва да изгради един научен възглед за света; обаче те искат една по-силно действаща за тях сила, за да им се разкрие изгледът за един светоглед обхващащ най-висшите познания. На такива души им липсва Спинозовата смелост на душата, да чувствуват мисълта в извора на сътворението на света и по този начин да знаят себе си с мисълта в Първоосновата на света. На таква едно душевно устройство се дължи, когато често човек малко цени мисълта при изграждането на един светоглед и чувствува своето себесъзнание по-сигурно крепящо се в тъмнината на сърдечните сили. Има личности, за които един светоглед има толкова по-малка стойност за тяхното отношение към мировите загадки, колкото повече този светоглед иска да се издигне от тъмнината на чувствата в светлината на мисълта. Такова едно душевно настроение намираме при *Г. Ф. Хаман* /починал през 1788 г./. Както някои личности от неговото естество, той беше един велик подбудител. Ако един такъв дух е гениален както него, тогава почерпените от тъмните дълбини на сърцето мисли действуват върху другите по-енергично отколкото мислите изразени в умствена форма. Хаман се изказваше като в оракулни сентенции върху въпросите, които изпълваха светогледния живот на неговото време. В неговите оракулни сентенции живее едно мистично чувство с пиетистично оцветение. В тях се проявява хаотично стремежът на времето към изживяването на една сила на себесъзнателната душа, която да може да бъде опорна точка на всичко онова, което човек иска да си изработи като представа върху света и живота.

Присъщо на тази епоха е, че духовете чувствуват: трябва да се потопим в глъбините на душата, за да намерим точката, в която душата е свързана с вечната Първооснова на света, и изхождайки от познанието на тази връзка да добием от извора на себесъзнанието един образ на света. Обаче има голямо разстояние от това, което човекът можеше да обхване със силите на своя дух, и този вътрешен корен на себесъзнанието. Със своята духовна работа духовете не проникват до това, което в смътно предчувствие им поставя тяхната задача. Те един вид се въртят около това, което действуваше като загадка на света, но не могат да се приближат до него. Така чувствуваше някой, който поставя срещу светогледните въпроси, когато в края на 18-ото столетие Спиноза започва да действуваше. Идеите на Лок, на Лайбниц, тези последните даже изразени в тяхната по-слаба форма от Волф, проникват главите; освен това обаче, наред със стремежа към яснотата на мислите действуваше страхът от тази яснота, така щото в образа на света постоянно се призовават извлечени те от глъбините на сърцето възгледи, за да помогнат в допълването на този образ. Такова едно състояние се отразява в *Менделсвон*, приятелят на Лесинг, който бе горчиво засегнат от публикуването на разговора на Якоби с Лесинг. Той не искаше да допусне, че този разговор действително е имал съдържанието съобщено от Якоби. В такъв случай - считаше той - неговият приятел би изповядал един светоглед, който иска да стегне до корена на духовния свят по пътя на мисълта. Но по този начин - счита той - не се стига до един възглед за *живота* на този корен. До мировия Дух човек трябва да се приближи по друг начин, ако иска да го почувствува като пълножизнена същност в своята душа. А това трябва да е направил Лесинг. Следователно Лесинг трябва да е възприел само един "пречистен Спинозизъм", един такъв, който се издига над чистото мислене, когато иска да стигне до Първоосновата на съществуването. Да чувствува връзката с тази Първооснова по начина, както за това дава възможност спинозизмът, от това Менделсвон се страхуваше.

Хердер нямаше нужда да се страхува от това, защото той ретушираше мисловните линии в Спинозовия образ на света с пълносъдържателните представи, които му достави съзерцанието на образа на природата и на духа. Той не можеше да спре при мислите на Спиноза. Така както те бяха дадени от техния създател, те биха му изглеждали нарисувани в твърде сиви тонове. Той разглеждаше това, което става в природата и в историята и поставяше човешкото същество в това разглеждане. И това, което му се разкриваше по този начин, то му даваше една връзка на човешкото същество с божествената Първооснова на света и със самия свят, чрез която той се чувствуваше единен със Спиноза по *убеждение*. Хердер беше непосредствено учуден в това, че наблюдението на природата и на исто-

рическото развитие трябва да даде един образ на света, чрез който човекът се чувства задоволен в неговото положение в мировото цяло. Спиноза считаше, че може да стигне до един такъв образ на света само в светлата сфера на мислителната работа, която се провежда по образа на математиката. Ако сравним Хердер със Спиноза и размислим върху съгласието на първия с убеждението на последния, трябва да признаем, че в по-новото развитие на светогледите действа един импулс, който се *крие зад това*, което се явява като светогледни образи. Това е стремежът към едно *изживяване* в душата на това, което свързва събесъзнанието с цялостта на мировите процеси. Човек иска да добие един образ на света, в който светът да се яви така, че самият човек да може да познае себе си в него, както трябва да познае себе си, когато остави да му говори вътрешният глас на събесъзнателната душа. *Спиноза* иска да задоволи стремежа към едно такова изживяване, като оставя силата на мисълта да развие нейната собствена сигурност; *Лайбниц* разглежда душата и иска да си представи света така, както човек трябва да си го представи, когато правилната представа за душата трябва да се покаже правилно поставена в образа на света. *Хердер* наблюдава мировите процеси и е предварително убеден, че в човешката душа изниква правилния образ на света, когато тази душа застава с цялата си сила здраво срещу тези процеси. Това, което Гюте казва по-късно, че всичко фактическо е вече теория, за Хердер то е без условно установено. Той е подбуден също и от Лайбницовия кръг на мислите; въпреки това той никога не би могъл да търси първо една идея на събесъзнанието теоретически в монадата и след това да изгради с тази идея един образ на света. Душевното развитие на човечеството се представя в Хердер така, че чрез него се сочи особено ясно на стоящия на неговата /на човечеството/ основа /идеи/ подобно на едно възприятие, е чувствувано като *себеизживяване на душата*. И мислителят е изправен срещу въпроса: Как трябва аз да проникна в дълбините на душата така, че да постигна връзката на душата с Първоосновата на света и *моята* мисъл да бъде същевременно израз на творещите света сили? Епохата на просветлението, която виждаме в 18-тото столетие, още вярваше, че намира в самата мисъл нейното оправдание. Хердер израсна над тази гледна точка. Той не търси онази точка в душата, където тази последната мисли, в живия извор, където мисълта блика от живеещия в душата творчески принцип. По този начин Хердер стои близо до това, което можем да наречем тайнствено изживяване на душата с мисълта. Един светоглед трябва да се изкаже в мисли. Обаче мисълта дава на душата силата, която тя търси в по-новата епоха чрез един светоглед, само тогава, когато тя /душата/ *изживява* мисълта в нейното душевно раждане. Когато мисълта е вече родена, когато тя се е превърнала във философска система, тя вече е изгуби-

ла своята вълшебна сила над душата. С това е свързано обстоятелството, защо мисълта, защо философският образ на света е така често подценяван. Това вършат всички онези, които познават само мисълта, която им е предадена от вън, в която те вярват, която трябва да изповядват. Истинската сила на мисълта познава само онзи, който я *изживява* при нейното раждане.

Как този импулс живее в душите в по-ново време, това изпъква при една много видна личност на историята на светогледите, при *Шефтсбъри* /1671-1713 г. /. За него в душата живее едно "вътрешно чувство"; чрез това вътрешно чувство проникват идеите, които стават съдържание на светогледа в човека, както чрез външните сетива проникват външните възприятия. Шефтсбъри не търси в самата мисъл нейното оправдание, а указвайки на един душевен факт, който дава възможност на мисълта да проникне от Первоосновата на света в душата. Така за него срещу човека стои един двоен външен свят: "външният" материален външен свят, който прониква в душата през "външните" сетива, и духовният външен свят, който се разкрива на човека чрез "вътрешното чувство".

В тази епоха живее стремежът, да бъде позната душата. Защото хората искат да знаят, как е закотвена в при родата на душата същността на един светоглед. Такъв един стремеж виждаме при *Ник. Тетенс* /починал в 1805 г. /. В своите изследвания върху душата той стигна до едно различаване на душевните способности, което днес е преминало в общото съзнание на човечеството: мислене, чувствуване и воление. По-рано хора та са различавали само способността на мисленето и на желанието.

Как духовете на 18-тото столетие са търсели да доловят душата там, където тя действава творящо върху нейния образ на света, това проличава например при *Хемстерхуис* /1721- 1790 г. /. При него, когото Хердер смяташе за един от най-великите мислители след Платон, се вижда нагледно борбата на 18-тото столетие с душевния импулс на по-новото време. Ние ще налучкаме приблизително мислите на Хемстерхуис, когато изкажем следното: Ако човешката душа би могла да разглежда света чрез нейната собствена сила, без външни сетива, пред нея би се простирал образът на света в един единствен миг. Следователно тогава душата би била безкрайна в безкрайното. Ако душата не би имала никаква възможност да живее в себе си, а би изоставена само на външните сетива, пред нея би бил светът в безкрайната времева разпространеност. Тогава душата, без да има съзнание за себе си, би живяла в морето на сетивната безграничност. Между тези два полюса, които никъде не се осъществяват, а разграничават като възможности душевния живот, живее действително душата: тя прониква тяхната безкрайност с безграничността.

Тук примера на някои личности-мислители се опитахме да изложим, как душевният импулс на по-новото време тече през развитието на светогледите в 18-тото столетие. В това течение живеят зародишите, от които за това развитие изникна "епохата на Кант и на Гьоте".

ЕПОХАТА НА КАНТ И НА ГЬОТЕ

Към две духовни компетентности поглеждаше в края на 18-тото столетие онзи, който водеше борба за яснота върху великите въпроси на възгледа за света и за живота, към *Кант* и *Гьоте*. Един мислител, който най-силно се бореше за такава яснота, е *Йохан Готлиб Фихте*. Когато се запозна с Кантовата "Критика на практическия разум", той писа: "Аз живея в един нов свят... Неща, за които вярвах, че те никога не могат да ми бъдат доказани, например понятието за абсолютната свобода и дълг, ми са доказани и поради това аз се чувствавам много радостен. Неразбираемо е, какво уважение за човечеството, каква сила ни дава философията, каква благодат е тя за една епоха, в която моралът е разрушен в неговите основи и понятието за дълг е зачеркнато във всички речници". И когото въз основа на възгледа на Кант изгради своя собствен възглед в своята книга "Основа на общото наукоучение", той изпрати тази книга на Гьоте с думите: "Аз Ви считам и винаги съм Ви считал като представител на чистата духовност на чувството на постигнатата днес степен на хуманността. Към Вас се обръща с право философията. *Вашето* чувство и пробния камък за нея". В едно подобно отношение към двамата мислители стоеше *Шилер*. Върху *Кант* той пише в 1794 година: "Аз не се плаша да мисля, че законът на изменението, пред който никое човешко и никое божествено творение не намира милост, ще разруши също и формата на Кантовата философия както и всяка друга форма; обаче основите на тази философия няма защо да се страхуват от тази съдба, защото откакто съществува човешкият род и докато съществува един разум, хората мълком са ги признали и са действували напълно според тях". Шилер описва възгледа на Гьоте в едно писмо до него от 23 август 1794 година: "Отдавна вече, макар и от известно разстояние, аз следих хода на Вашия Дух и пътя, който Вие предначертахте, събуждаше в мене постоянно ново удивление. Вие търсите необходимото в природата, но го търсите по най-трудния път, пред който всеки по-слаб дух би отстъпил. Вие обгръщате цялата природа, за да получите светлината върху отделните неща; в цялостта на нейните видове явления Вие търсите обяснителната причина за индивида... Ако бихте се родили като грък, даже само като италианец, и ако още от люлката би Ви заобиколила една подбрана природа и едно идеализиращо изкуство, Вашият път би бил безкрайно съкратен, а може би щеше да бъде излишен. Още при първото гледане на нещата Вие бихте възприели тогава формата

на необходимото и с Вашите първи опитности у Вас би се развил великият стил. Но понеже сте роден като германец, тъй като Вашият гръцки дух е бил захвърлен в това северно творение, не Ви оставаше никакъв избор, освен или да замените Вашето въображение с това, което действителността поставя пред Вас с помощта на Вашата мислителна сила, и по този начин да родите един вид от *вътре* и по рационален път една Гърция".

Разглеждани от настоящето Кант и Гьоте могат да бъдат считани като духове, и които развитието на светогледите на по-ново време се разбулва като в един важен момент на своя развоен процес чрез това, че в тези духове въпросите на загадката на съществуването са чувствувани силно, въпроси, които по-рано се подготвяха повече в подосновите на душевния живот.

За да онагледим действието на първия върху неговата епоха, ще приведем още изказванията на двама мислители върху него, които се намираха на висотата на образованието на тяхното време *Жан Пол* писа в 1788 година на своя приятел: "Купете си, за Бога, две книги, Кантовото Основание на една метафизика на нравите и Кантовата /Критика на практическия разум. Кант не е една светлина на света, а една цяла лъчезарна слънчева система наведнъж". А *Вилхелм фон Хумболдт* казва: "Кант предприе и извърши най-великото дело, което може би философстващият разум трябва да дължи на един единствен човек... Три неща остават, когато искаме да определим славата, която Кант донесе на своята нация, ползата, която тъй предаде на спекулативното мислене, три неща остават сигурно очевидни: Някои неща, които той превърна в развалини, не ще се въздигнат никога отново, някои неща, които той основа, никога не ще умрат, и, което е най-важното, той постави основата на една реформа, каквато цялата история на човешкото мислене не показва".

Виждаме, че в делото на Кант неговите съвременници са виждали едно потресаващо въздействие сред развитието на светогледите. Но той самият считаше това въздействие за толкова важно, че поставяше негово то значение на еднакво равнище с онова, което Коперниковото откритие на движението на планетите имаше за природопознанието.

Някои явления в развитието на светогледите в миналите времена действуват по-нататък в мисленето на Кант и са се оформят в него като загадъчни въпроси, които определят характера на неговия светоглед. Кой то чувства характерната особености на Кант в неговите съчинения, които имат най-голямо значение за неговия светоглед, на него веднага му се показва като една от тези особености високото ценене от страна на Кант на математическия начин на мислене. Това, което се познава по начина, както математиката познава, то носи в себе си сигурността на една истинност, така чувствува Кант. Че човекът може да има математика, това доказва,

че той може да има истина. Ние можем да се съмняваме във всичко, но в истината на математиката не можем да се съмняваме.

С това ценене на математиката в душата на Кант се явява онзи начин на мислене и чувствуване по-новото развитие на светогледите, който беше поставил своя отпечатък в кръговете на представите на Спиноза. Спиноза иска така да изгради реда на своите мисли, че те да се развиват строго едни от други както членовете на математическата наука. Нищо друго освен мисленето по математически начин не дава здравата основа, върху която в смисъла на Спиноза чувстващият се в духа на новото време човешки Аз знае себе си за сигурен. Така мислеше също още Декарт, от когото Спиноза получи много подбуди. Той трябваше да извлече от съмнението една опора на светогледа. Декарт не можеше да вижда една такава опора само във възприемането на една мисъл в душата. Този гръцки подход за вземане становище към света на мислите не е вече възможен за човека на по-новото време. В себесъзнателната душа трябва да се намери нещо, което да подкрепи мисълта. За Декарт и отново за Спиноза това е изпълнението на изискването, съгласно което душата трябва да се отнася към мисълта така, както се отнася в математическия начин на мислене. Когато от съмнението Декарт стига до своето "Аз мисля, следователно съм" и до това, което е свързано с него, той се почувствува сигурен във всичко това, защото за него то изглеждаше да има същата *яснота*, каквато е присъща на математиката. Същото убеждение доведе Спиноза до там, да си изгради един образ на света, в който всичко действа със строга необходимост, както математическите закони. Единната божествена Субстанция, която се развива с математическа закономерност във всички същества на света, позволява на човешкия Аз да важи само тогава, когато този Аз се изгубва напълно в божествената Субстанция, когато той оставя неговото събесъзнание да премине в нейното мирово съзнание. Това математическо схващане, което извира от копнежа на "Аза" за една сигурност, от която той се нуждае за себе си, води този "Аз" до един образ на света, в който чрез стремежа към своята сигурност той е изгубил *самия себе си*, своето самостоятелно съществуване в една духовна Основа на света, своята свобода и своята надежда в едно самостоятелно вечно съществуване.

В противоположна посока се движеше мисленето на Лайбниц. За него човешката душа е самостоятелна, строго затворена в себе си монада. Но тази монада изживява само това, което е в *нея*; мировият ред, който се предлага "като от вън", е само една илюзия. Зад него се намира истинският свят, който се състои само от монади, и чийто ред е предопределена хармония, която е недостъпна за наблюдението. Този светоглед оставя на човешката душа самостоятелността, самостоятелното съществуване във все

мира, свободата и надеждата в едно вечно значение в развитието на света; но, когато остава верен на самия себе си, той не може всъщност да стори нищо друго, освен да твърди, че всичко, което душата познава, е само *самата тя*, че тя не може да излезе вън от самосъзнателния Аз и че вселената не може да и се изяви в нейната истина от вън.

Убежденията добити по религиозен път бяха още така силно действащи за Декарт и за Лайбниц, че и двамата ги приеха в своя образ на света поради мотиви, различни от тези, които опорите на този образ на света им даваха. При Декарт в образа на света се вмъкна възгледът за духовния свят, който той беше добил по религиозен път; този възглед проникна, несъзнателно за него, строгата математическа необходимост за него вия миров ред и така той не почувствува, че всъщност неговият образ на света му заличаваше "Аза". По същия начин действаха религиозните импулси при Лайбниц, поради което той не долавяше, че в своя образ на света няма никаква възможност да намери нещо друго, освен само собственото душевно съдържание. Въпреки това той вярваше, че може да приеме духовния свят намиращ се вън от "Аза". Спиноза извлече с един голям замах в своята личност извода на своя образ на света. За да има сигурност за своя образ на света, която сигурност изискваше себесъзнанието, той се примири по отношение самостоятелността на това събесъзнание и намери блаженството в това, да се чувства като член на една божествена Субстанция. Поглеждайки към Кант ние можем да подхвърлим въпроса: Как трябваше той да чувства по отношение на светогледните направления, които бяха създали своите най-изпъкващи представители в лицето на Декарт, Спиноза и Лайбниц? Защото всички душевни импулси, които бяха действували в тези тримата, действаха в него. И в неговата душа те действаха едни върху други и произвеждаха натрапващите му се загадки на света и на човечеството. Един поглед върху духовния живот от епохата на Кант дава насоката за начина, как Кант е чувствувал върху тези загадки. Този духовен живот се явява в един важен симптом в становището на Лесинг /1729-1781 г./ към светогледните въпроси. Лесинг резюмира своето вероизповедание в думите: "Развитието на истините дадени чрез откровение в истини на разума е направо необходимо, ако с това искаме да помогнем на човешкия род". 18-ият век е бил наречен век на *просветлението*. Духовете на Германия разбираха просветлението в смисъла на Лесинговото изказване. Кант обясни просветлението като "Излизане на човека от неговото непълнолетие, и което той се намираше по собствена ви на", и посочва като негов девиз: "Имай смелост да си служиш със своя *собствен ум*". Но даже такива изпъкващи мислители като Лесинг отначало не бяха стигнали с просветлението така далече, освен до едно умствено преобразуване на получените по предание вероучения от състоянието

на "самопровиненото непълнолетие". Те не бяха стигнали още до един чист възглед на разума както Спиноза. Върху такива духове учението на Спиноза, когато то бе познато в Германия, трябваше да направи дълбоко впечатление. Спиноза действително предприе да си служи със собствения ум, но при това той беше стигнал до познания свършено различни от тези на германските просветители. Неговото влияние трябваше да бъде толкова по-значително, колкото по-голяма убедително сила имаха неговите заключения изградени по математически начин, докато светогледното направление на Лайбниц, действуваше върху духовете на епохата по начина, както то бе "развито по-нататък" от Волф. Как това мислително направление действувашо чрез представите на Волф въздействуваше на дълбоките духове, за това можем да добием една представа от Гьотевото съчинение "Поезия и Истина". Там той разказва за впечатлението, което са му направили лекциите на професор Винклер, които той е изнасял в духа на Волф в Лайпциг: "Моите лекции аз посещавах отначало усърдно и вярно; но философията не искаше да ме осветли. В логиката ми се случваше по един чудесен начин така, че трябваше да разкъсам едни от други, да разединя и един вид да разруша онези духовни операции, които от младини извършвах с най-голямо удобство, за да разбера тяхната правилна употреба. За вещта, за света, за Бога аз вярвах, че зная почти толкова много, колкото самия учител, и на много места ми се струваше, че работата не върви". Напротив за своите занимания със съчиненията на Спиноза поетът ни разказва: "Аз се отдадох на това четене и вярвах, гледайки самия себе си, че никога не съм виждал света така ясно". Обаче само малцина можеха да се отдадат така безпристрастно на Спинозовия начин на мислене както Гьоте. При голяма част този начин на мислене трябваше да произведе едно раздвоение в схващането на света. Един представител за тези последните е Гьотевият приятел Фр. Х. Якоби. Той вярваше, че трябва да допусне, че разумът предоставен на самия себе си не води до ученията на вярата, а до възгледа, до който беше стигнал Спиноза, а именно, че светът се владее от вечни, необходими закони. Така Якоби беше изправен пред едно важно решение: той или трябваше да се довери на своя разум и да остави да отпаднат ученията на вярата; или пък, за да запази тези последните, трябваше да отрече на самия разум възможността да може да стигне до най-висшите разбирания. Той избра тази последната алтернатива. Якоби твърдеше, че човекът има в своята най-вътрешна душа една непосредствена сигурност, една сигурна *вяра*, с помощта на която чувствувва истината на представата за един личен Бог, за свободата на волята и за безсмъртието, така щото това убеждение е свършено независимо от познанията на разума опиращ се на логическите изводи, които никак не се отнасят за тези неща, а само за външни природни процеси. По този на-

чин Якоби отхвърли *знанието на разума*, за да добие място за една *вяра* задоволяваща нуждите на сърцето. Гьоте, който беше малко поучен от това детрониране на знанието, пише на своя приятел: "Бог те наказва с метафизиката и ти заби един кол в плътта, а мене благослови с физиката. Аз се придържам към богопочитание то на атеиста /Спиноза/ и оставям на вас всичко, което наричате или можете да наречете религия. Ти се придържаш към *вярата* в Бога; аз към *виждането*". Просветлението постави най-последно духовите пред избора, или да заменят истините получени чрез откровението чрез истини на разума в смисъла на Спиноза, или да обявят война на науката получена чрез разума.

Пред този избор стоеше и Кант. Какво становище взе той по отношение на него и какво решение взе, това ясно се вижда от изложението в предговора към второто издание на "Критика на чистия разум": "Ако приемем сега, че моралът предполага по необходимост свободата /в строгия смисъл/ като свойство на нашата воля, като изпълнява практически принципи намиращи се в нашия разум, които биха били направо невъзможни без предполагаването на свободата, но че спекулативният разум би доказал, какво това не може и да се помисли, тогава гореспоменатото предположение, а именно моралното, трябва по необходимост да отстъпи пред онова, чиято противоположност съдържа едно явно противоречие, следователно свободата е заедно неясна моралността трябва да отстъпи място на *природния механизъм*. Но тъй като за морала аз не се нуждая по-нататък от нищо друго, освен свободата да не противоречи на себе си и да мога да си я представя *без да имам нужда да я разбера по-нататък*, следователно да не поставя никаква пречка в пътя на природния механизъм на същото действие /взето в друго отношение/, в такъв случай учението на етиката утвърждава своето място. Това обаче не би се случило, ако предварително критиката *не би ни поучила за нашето неизбежно незнание по отношение на вещта в себе си*, и всичко, което ние можем да познаем теоретично, тя би го ограничила само върху явленията. Именно това обяснение за положителната полза от критическите принципи на чистия разум може да се докаже по отношение на понятието за *Бога* и за *простата природа* на нашата душа, но за да съкратя моето изложение, аз го изоставям. Следователно аз не мога да приема *Бога, свободата и безсмъртието* за ползуване по необходимия начин на практическия разум, ако същевременно не лиши спекулативния разум от неговите претенции за чрезмерно прозрение... Следователно аз *трябваше да отменя знанието, за да добия място за вярата*". От това изказване виждаме, че по отношение на знанието и вярата Кант стои на една подобна почва както Якоби.

Пътят, по който Кант стигна до своите резултати, беше минал през света, на мислите на Юм. При този последния той намери възгледа, че нещата и

процесите на света не разкриват на човешката душа никакви мислителни връзки, че човешкият ум само по навик си представя такива връзки, когато той възприема нещата и процесите на света в пространството и времето едни до други и едни след други. Че човешкият ум не получава от света това, което му се струва познание: това мнение на Юм направи впечатление на Кант. За него се откри като една възможност мисълта: познанията на човешкия ум *не идват* от действителността на света.

Чрез изложенията на Юм Кант бе събуден от неговия сън, в който, според неговата изповед, го беше потопил идеята посока на Волф. Как Разумът може да произнесе съждения върху Бога, Свободата и Безсмъртието, когато неговите изисквания върху най-простите събития почиват във толкова несигурни закони? Душата, която Кант трябваше да предприеме сега срещу знанието на разума, се простираше много по-далече отколкото този на Якоби. Този последният може поне да остави на знанието възможността, да разбира природата и нейните необходими връзки. Кант извърши едно важно дело в областта на природознанието с неговия излязъл през 1755 година труд "Обща история на природата и теория на небето". Той вярваше да е показал, че можем да си представим цялата наша планетарна система произлязла от едно газообразно кълбо, което се върти около своята ос. Чрез строго необходими математически и физически сили сред това кълбо са се съгостили слънцето и планетите и са приели движенията, които те имат съгласно ученията на Коперник и Кеплер. Следователно Кант беше доказал плодовитостта на Спинозовия начин на мислене, според който всичко става със строга математическа необходимост, чрез едно свое голямо откритие в една специална област. Той беше така убеден от тази плодотворност, че в гореспоменатия труд стига до изказването: "Дайте ми материя а от нея аз ще ви построя един свят". И безусловната сигурност на математическите истини беше за него така здраво установена, че в своята книга "Начални основи на естествената наука" той изказва твърдението: *същинската* наука е само онази, в която е възможно прилагането на математиката. Ако Юм би бил прав, тогава не би могло да става дума за една сигурност на математическите и природонаучните познания. Защото тогава тези познания не биха били нищо друго освен навици на мислене, които човек е усвоил, защото е виждал ходът на света да става в техния смисъл. Обаче не би съществувала и най-малката сигурност върху това, че тези навици на мислене имат нещо общо със закономерната връзка на нещата. От своите предпоставки Юм вади заключението: "Явленията се менят непрестанно в света, едно следва другото в непрекъснатата редица; обаче законите и силите, които движат все мира, са напълно скрити за нас и не се показват в никое възприемано свойство на телата..." Следователно когато поставим светогледа на Спиноза в светли-

ната на възгледа на Юм, ние трябва да кажем: Човекът е свикнал да си представя процесите на света в една необходима, закономерна връзка според протичането на тези процеси, което той възприема със своите сетива; обаче той не трябва да твърди, че тази връзка е нещо повече от един чист навик на мислене. Ако това отговаря на истината, тогава би било само една измама на човешкия разум, когато той мисли, че може да добие някакво осветление върху същността на света чрез самия себе си. И на Юм не би могло да се възрази, когато той казва за всеки светоглед, който е добит чрез разума: "Хвърлете го в огъня, защото той не е нищо друго освен измама и илюзия".

За Кант беше невъзможно да приеме за себе си това заключение на Юм. Защото, както видяхме, за него природонаучните и математическите познания бяха безусловно здраво установени. Той не искаше да се посяга върху тази сигурност, обаче въпреки това не можеше да се откаже от схващането, че Юм имаше право, когато казваше: всички познания върху действителните неща ние ги добиваме само тогава, когато наблюдаваме тези неща и във основа на наблюдението си образуваме мисли върху тяхната връзка. Ако в нещата се намира някаква закономерна връзка, тогава ние трябва също да я извличаме от нещата. Обаче това, което ние извличаме от нещата, на него ние не знаем нещо повече, освен че досега то е било така; но ние не знаем, дали една такава връзка е действително така срastната с нещата, че да не може във всяко време да се изменя. Когато днес въз основа на нашите наблюдения си образуваме един светоглед, утре могат да настъпят явления, които ще ни принудят да си образуваме съвършено друг възглед. Ако бихме извличали всички наши познания от нещата, тогава не би съществувала никаква сигурност. Обаче съществува една сигурност, казва Кант. Математиката и естествената наука доказват това. Кант искаше да приеме от Юм възгледа, че светът не дава на човешкия ум неговите познания; но той не искаше да направи извода, че тези познания не съдържат сигурност и истина. Така Кант беше изправен пред разтърсващия го въпрос: как е възможно човекът да има истински и сигурни познания и въпреки това да не може да знае нищо за действителността на света в себе си? И Кант намери един отговор, който спаси истинността и сигурността на човешкото познание чрез това, че пожертвува човешкото вникване в основите на света. Нашият разум никога не би могъл да твърди за един свят, който е разпрострян вън от нас и който ние оставяме да действа върху нас само чрез наблюдение, че в този свят има нещо сигурно. Следователно нашият свят може да бъде само един такъв, който ние самите изграждаме: един свят, който се намира вътре в нашия дух. Това, което става вън от мене, когато един камък пада и прави дупка в земята, аз не зная. Законът на целия този процес се разиграва в

мене. И той може да се разиграе в мене само така, както му предписват законите на моя собствен духовен организъм. Устройството на моя дух изисква, щото всяко следствие да има една причина и че две по две трябва да прави четири. И съобразно това устройство духът си изгражда един свят. Както и да бъде устроен един намиращ се вън от нас свят, даже ако днес той не прилича в никоя негова черта на вчерашния: това не може да ни засяга, защото нашият дух си създава един собствен свят според *своите* закони. Докато човешкият дух е същият, той ще постъпва по същия начин при създаването на своя свят. Математиката и естествената наука съдържат не закони на външния свят, а такива на нашия духовен организъм. Ето защо ние трябва да изследваме само този последния, ако искаме да познаем безусловно истинното. "Умът не черпи своите закони от външния свят, от природата, а ги предписва на тази последната". В това изречение Кант резюмира своето убеждение. Обаче духът създава своя вътрешен свят не без подтика или впечатлението от вън. Когато имам усещането за един червен цвят, "червено" е без съмнение едно състояние, един процес в мене; но аз трябва да имам един повод, за да усещам "червено". Следователно съществуват "вещи в себе си, вещи за себе си". Обаче ние не знаем нищо за тях, освен че те съществуват. Всичко, което наблюдаваме, са явления в нас. Следователно, за да спаси сигурността на математическите и природонаучните истини, Кант е приел целия свят на наблюдението в човешкия дух. Но с това той е поставил също непреодолими граници на познавателната способност. Защото всичко, което можем да познаем, се отнася не за неща вън от нас, а за процеси в нас, за *явленията*, както той се изразява. Обаче обектите на най-висшите въпроси на разума: Бог, свободата и безсмъртието никога не могат да се явят като явления. Ние виждаме явленията в нас; дали тези явления произхождат вън от нас от едно божествено Същество, то ва ние не можем да знаем. Ние можем да възприемаме само нашите собствени душевни състояния. Но и тези също са само явления. Дали зад тях царува една свободна, безсмъртна душа, това остава скрито за нашето познание. Нашето познание не казва нищо върху тези "вещи в себе си". То не определя нищо по отношение на това, дали идеите за тях са истинни или погрешни. Ако сега долавяме от някоя друга страна нещо върху тези неща не ни пречи да приемем тяхното съществуване. Само че не можем *да знаем* нищо върху тях. До тези най-висши истини съществува само един достъп. А това е гласът на дълга, който ясно и гласно говори в нас: ти *трябва* да направиш това и това. Този "категоричен императив" ни поставя едно задължение, от което не можем да избегнем. Но как бихме били ние в състояние да следваме едно такова задължение, ако не бихме имали една *свободна воля*? Наистина ние не можем да *познаем* устройството на нашата душа,

но ние трябва да *вярваме*, че тя е *свободна*, за да може да следва своя вътрешен глас на дълга. Следователно ние нямаме върху свободата никаква познавателна сигурност както върху обектите на математиката и на естествената наука; но в замяна на това имаме една *морална* сигурност. Следването на категорическия императив води до добродетелта. Само чрез добродетелта може човек да постигне своето определение. Той става достоен за щастието. Следователно той трябва да може да постигне също и щастието. Защото иначе неговата добродетел би била без смисъл и значение. Но за да може щастието да се свърже с добродетелта, трябва да има едно Същество, което да направи от щастието едно последствие на добродетелта. Това може да бъде само едно интелигентно, определящо най-висшата стойност на нещата Същество, *Бог*. Чрез съществуването на добродетелта ни се гарантира нейното следствие, щастието, а чрез щастието ни се гарантира съществуването на Бога. И понеже едно сетивно същество, каквото е човекът, не може да постигне съвършеното щастие в този несъвършен свят, неговото съществуване трябва да се простира отвъд сетивното съществуване, т.е. душата да бъде безсмъртна. Следователно това, върху което не можем *да знаем* нищо, Кант го създава като чрез магия от *моралната вяра*. Уважението пред чувството за дълг беше за него това, което му въздигаше един действителен свят, когато под влиянието на Юм светът на наблюдението се превърна в един чисто вътрешен свят. Това уважение е изразено с хубави думи в неговата "Критика на практическия разум": "Дългът! ти възвишено, велико име, който не обхващаш в тебе никаква прищявка, която води в себе си до подмилкване, а изискваш подчинение", ти, който "поставяш един закон... пред който трябва да онемееят всички наклонности, даже когато те действуват тайно против него..."

Че най-висшите истини не са никакви истини на познанието, а морални истини, това Кант считаше за свое откритие. Човек трябва да се откаже от вникването в един свръхсетивен свят; от неговата морална природа за него извира един заместител на познанието. Нищо чудно, че Кант вижда в невъздържаното на дълга най-висшето изискване към човека. Ако дългът не би отворил на човека един изглед навън от сетивния свят, той би бил през целия си живот затворен в този свят. Следователно, каквото и да изисква сетивния свят, то трябва да отстъпи зад изискването на дълга. И сетивният свят не може от само себе си да съвпада с дълга. Той иска приятното, удоволствието. Срещу тях трябва да застане дългът, за да изпълни човек своето определение. Това, което човек върши от удоволствие, не е добродетелно; добродетелно е само това, което той върши в безкористното отдаване на дълга. Подчини твоите желания на дълга: тази е строгата задача на Кантовото учение за морала. Не исай нищо, което те задоволя-

ва в твоя егоизъм, а действуй така че принципите на твоето действие да могат да станат такива на всички хора. В отдаването на закона на морала човекът постига своето съвършенство. Вярата, че този морален закон плува във висините над всички други мирови процеси и се осъществява в света чрез едно божествено Същество, това е, според мнението на Кант, истинската религия. Тя извира от морала. Човек не трябва да бъде добър, защото вярва в един бог, който иска доброто; той трябва да бъде добър единствено от чувството за дълг; обаче той трябва да вярва в Бога, защото дълг без Бог и безсмислен. Това е "религия вътре в границите на чистия разум"; така нарича Кант своята книга върху религиозния светоглед.

От разцъфтяването на естествените науки насам, пътят, който те са поели, е предизвикал у много хора чувството, че от образа, който мисленето си създава за природата, трябва да бъде отстранено всичко, което не е по характера на строга необходимост. Кант също е имал това чувство. В своята "Естествена история на небето" той даже беше начертал един такъв образ на определена област на природата, който отговаря на това чувство. В такъв един образ няма никакво място представата на себесъзнателния Аз, която трябваше да си състави човекът на 18-тото столетие. Платоновата, а също и Аристотеловата мисъл можеше да бъде взета като откровение както на природата, така както тази природа трябваше да бъде взета в епохата на нейната действителност, така и като откровението на човешката душа. В живота на мислите се срещаха природата и другата. От образа на природата, така както изследването на новото време изглежда да го изисква, нищо не води до представата за себесъзнателната душа. Кант имаше чувството: в образа на природата не му се предлага нищо, върху което да може да основе сигурността на себесъзнанието. Тази сигурност трябваше да бъде създадена. Защото новото време постави пред човека себесъзнателния Аз като факт. Трябваше да бъде създадена възможността за признаването на този факт. Обаче всичко, което умът може да признае като знание, поглъща образа на природата. Така Кант се почувствува заставен да създаде за себесъзнателния Аз, а също и за свързания с това духовен свят нещо, което не е никакво знание и въпреки това дава сигурност.

Кант направи от безкористното отдаване на гласа на духа основата на морала. В областта на добродетелното действие едно такова отдаване не се понася с това на сетивния свят. Съществува обаче едно поле, на което сетивното е така възвисено, че то се явява като непосредствен израз на духовното. Това е областта на красотата и на изкуството. Във всекидневния живот ние желаем сетивното, защото то събужда нашето желание, нашия егоистичен интерес. Ние проявяваме желание към това, което ни

доставя удоволствието. Но ние можем да имаме също и един безкористен интерес по отношение на един предмет. Ние можем да стоим с удивление пред него, изпълнени с блажено удоволствие и това удоволствие може да бъде свършено независимо от притежанието на вещта. Дали аз искам да притежавам една красива къща, покрай която минавам, това няма нищо общо с безкористния интерес към нейната красота. Когато отделя всяко желание от моето чувство, остава още нещо, едно удоволствие, което е свързано чисто с красивото произведение на изкуството. Красивото се различава от приятното и доброто. Приятното възбужда моя интерес, защото събужда моето желание; доброто ме интересува, защото то трябва да бъде осъществено от мене. Срещу красивото аз стоя без никакъв интерес, който е свързан с моята личност. С какво красивото може да привлече към себе си моето безкористно удоволствие? Дадена вещ може да ми хареса, когато тя е така устроена, че служи на своята цел. Следователно при красивото аз мога да доловя една цел. Целесъобразността се харесва; нецелесъобразното не се харесва. Но тъй като аз нямам никакъв интерес към действителността на красивия предмет, а ми прави удоволствие само неговото гледане, то и красивото не е нужно да служи на една цел. Целта ми е безразлична, аз желая само целесъобразността. Ето защо Кант нарича "красиво" онова, при което долавяме целесъобразност, без при това да мислим за определена цел.

С това Кант даде не само едно обяснение, но също и едно оправдание на изкуството. Това се вижда най-добре, когато си представим, как той се поставяше със своето чувство спрямо своя светоглед. Той изразява това в дълбоки, красиви думи: "Две неща изпълват душата с постоянно ново и нарастващо удивление и благоговение: звездното небе над мене и моралният закон в мене". Първото виждане на безбройно количество светове унищожава някакси моето значение, като значение на едно животинско създание, което отново трябва да върне материята, от която е станало, на планетата, на една проста точка във всемира, след като за кратко време /не се знае как/ е била надарена с жизнена сила. Напротив погледът в моята вътрешност повишава моята стойност, като една интелигентност, той повишава тази стойност безкрайно чрез моята /себесъзнателна и свободна/ личност, в която моралният закон ми разкрива един живот независим от животинството и даже от целия сетивен свят, поне толкова, колкото чрез този закон може да се приеме от *целесъобразното определение* на моето съществуване, което определение не е ограничено в условията и границите на този живот, а отива в безкрайността". Човекът на изкуството посажда това *целесъобразно определение*, което в действителност царува само в царството на моралния живот, в сетивния свят. Чрез това произведението на изкуството стои между областта на наблюдавания свят, в

който царуват вечните железни закони на необходимостта, които човешкият дух първо сам е вложил в него, и царството на свободната нравственост, в което направление и цел дават повелите на дълга като излияние на едни мъдър божествен миров ред. Между тези две царства влиза художникът със своите произведения. Той взема от царството на действителността необходимия му материал; но същевременно така преработва, така преобразява този материал, че той става носител на една целесъобразна хармония, каквато се намира в царството на свободата. Следователно човешкият дух се чувства незадоволен от царството на външната действителност, която Кант разбира със звездното небе и многобройните неща в света, и от моралната закономерност. Ето защо той си създава едно красиво царство на илюзията, което свързва скованата природна необходимост със свободната целесъобразност. Но човек намира красивото не само в човешките произведения на изкуството, а също и в природата. Наред с красотата на изкуството съществува една красота на природата. Тази природна красота съществува без намесата на човека. Следователно изглежда, като че в действителността все пак може да се наблюдава не само скованата закономерна необходимост, а и една свободна мъдра дейност. Обаче красотата не ни принуждава да приемем един такъв възглед. Защото тя предлага целесъобразността, без да се е мислило за една действителна цел. И тя предлага не само целесъобразна красота, но и целесъобразна грозота. Можем следователно да приемем, че между изобилието от природни явления, които са свързани съгласно необходими закони, като по случайност има и такива, в които човешкият дух долавя една аналогия със собствените му произведения на изкуството. Тъй като не е нужно да се мисли за една действителна цел, една такава така да се каже случайно целесъобразност е достатъчно за естетическото съзерцаване на природата.

Различни стават нещата, когато намираме в природните същества, които носят в себе си целта не само случайно, а действително. А според Кант съществуват също и такива. Това са органическите същества. За тяхното обяснение не са достатъчни необходимите, закономерни връзки, в които се изчерпва светогледът на Спиноза и които Кант счита като такива на човешкия дух. Защото един организъм е едно произведение на природата, в което *всяка* цел и взаимоотношение също средство, причина и взаимоотношение следствие". Следователно организъмът не може както неорганичната природа да бъде обяснен чрез просто необходимо действащи железни закони. Ето защо Кант, който в своята "Обща история на природата и теория на небето" сам беше предприел "да разгледа устройството и механическия произход на цялата мирова сграда според Нютоновите принципи", счита, че един подобен опит за органическите същества трябва да се

провали. В своята "Критика на разсъдъчната способност" той твърди: "Напълно сигурно е именно, че ние не можем да познаем достатъчно органическите същества и тяхната вътрешна възможност според чисто механически те принципи на природата, а още по-малко можем да си ги обясним; и това е толкова сигурно, че можем смело да кажем: за човека е безсмислено даже да замисли едно такова намерение или да се надява, че ще се роди някога още един Нютон, който ще обясни даже създаването на един стрък трева според законите на природата, която не е вложила никакво намерение; ние направо трябва да отречем това разбиране за човека". С Кантовия възглед, че човешкият дух сам първо е вложил законите, които той намира в природата, не може да се съедини и едно друго мнение върху едно целесъобразно изградено същество. Защото целта сочи към онзи, който я е вложил в съществата, към интелигентната Първопричина на света. Ако човешкият дух би могъл да обясни едно целесъобразно същество също така, както едно такова чисто природно необходимо, тогава той би трябвало да влага в нещата и целесъобразните закони от себе си. Следователно той би трябвало да дава на нещата не само закони, които са валидни за тях, доколкото те са явления на него вия вътрешен свят; той би трябвало да може да им предписва и тяхното собствено, напълно независимо от него определение. Следователно той би трябвало да бъде не само един познаващ, но и един творещ дух; неговият разум би трябвало, както божественият, да твори нещата.

Който си представя структурите на Кантовото схващане на света, както то бе скицирано тук, той ще разбере силното въздействие на това схващане върху неговите съвременници, а също и върху следващите поколения. Защото то не докосва никоя от представите, които се бяха отпечатали в човешката душа в течение на развитието на западната култура. То оставя на религиозния дух: Бога, свободата и безсмъртието. То задоволява потребността от познание, като му разграничава една област, вътре в която признава безусловно определени истини. Даже то остава валидно и мнението, че човешкият разум има право да си служи за обяснението на живите същества не само с вечните, желязни природни закони, но и с понятията за целесъобразност, което сочи към един преследван ред в мировата същност.

Но на каква цена постигна Кант всичко това! Той пренесе цялата природа вътре в човешкия дух и направи нейните закони такива на самия този дух. Той изгони по-висшия ред на света напълно от природата и го постави върху една чиста морална основа. Кант постави една рязка разграничаваща линия между неорганичното и органичното царство; и обясни първото според чисто механически, строго необходими закони, а второто според пълноценни идеи. Най-после той откъсна царството на красотата и на из

куството от неговата връзка с останалата действителност. Защото целесъобразността, която се наблюдава в красивото, няма нищо общо с действителни цели. Как един красив предмет се включва във връзката на света, това е безразлично; достатъчно е той да възбуди в нас представата за целесъобразното и с това да предизвика нашето удоволствие, нашата приятност.

Кант не само застъпва възгледа, че знанието на човека е възможно дотолкова, доколкото закономерността на това знание произхожда от самата себесъзнателна душа, и че сигурността върху тази душа иде от други източници, а не от природознанието; той показва също, че човешкото знание трябва да спре пред природата там, където както в живия организъм мисълта изглежда да царува в самите природни същества. С това Кант изразява, че той не може да си представи мисли, които човек може да си представи действащи в самите същества на природата. Признаването на такива мисли предполага, че човешката душа не само мисли, но и *мислейки съизживява* живота на природата. Ако някой би намерил, че човек може да приеме мисли не само като възприятие, какъвто и случаят при идеите на Платон и на Аристотел, но че той може да *изживее* мисли, като се потопява в съществата на природата, тогава отново би бил намерен един елемент, който би могъл да бъде приет както в образа на природата така и в представата на себесъзнателния Аз. Себесъзнателният Аз не намира за себе си някакво място в образа на природата на по-ново време. Ако себесъзнателният Аз се изпълва с мисълта не само така, да знае: аз обрисовах тази мисъл, а така, че познава в нея *един живот*, за който може да знае: той може да се осъществи също и вън от мене, тогава той може да се каже: Аз нося нещо в себе си, което мога да намеря и вън от мене. Следователно по-новото развитие на светогледите намира към стъпката: да бъде намерена в себесъзнателния Аз мисълта, която да бъде чувствувана като жива. *Кант не направи тази стъпка; Гьоте я направи.*

КРАЙ НА ТОМ I ЧАСТ I